REVUELTA Y RESIGNACIÓN

Acerca del envejecer

Jean Améry

Sin estar legitimado por otra cosa que no sea una cierta propensión a reflexionar y, quizás, alguna práctica en ello, propongo algunos ensayos sobre el envejecer del ser humano. Ensayos que no se han de entender como experimentos, sino más bien como un ir tras las huellas de algo que para la razón analítica a priori parecía imposible encontrar. Mis reflexiones acerca de este tema no tienen nada que ver con la geriatría. Trato en ellas de la persona que envejece en su relación con el tiempo, con el propio cuerpo, con la sociedad, con la civilización y, finalmente, con la muerte. Quien espere afirmaciones concretas en el sentido de las ciencias positivas, conocimientos que le puedan ayudar a organizarse la vida en un estadio determinado, el del envejecer, quedará decepcionado con este libro; no he podido aspirar a nada semejante.

(Del Prólogo por el autor)

Jean Améry

Revuelta y resignación. Acerca del envejecer

ePub r1.1
Titivillus 18.09.17

Título original: *Über das Altern. Revolte und Resignation*
Jean Améry, 1968
Traducción: Marisa Siguan Boehmer & Eduardo Aznar Anglès
Retoque de cubierta: Titivillus

Editor digital: Titivillus
r1.1 (alfanhui1972, 18.09.17) Informe de erratas
ePub base r1.2

J’avais vécu comme un peintre montant un chemin qui surplombe un lac dont un rideau de rochers et d’arbres lui cache la vue. Par une brèche il l’aperçoit, il l’a tout entier devant lui, il prend ses pinceaux. Mais déjà vient la nuit où l’on ne peut plus peindre et sur la quelle le jour ne se relèvera plus!

Proust, Le temps retrouvé

PRÓLOGO

Sin estar legitimado por otra cosa que no sea una cierta propensión a reflexionar y, quizás, alguna práctica en ello, propongo algunos ensayos sobre el envejecer del ser humano. Ensayos que no se han de entender como experimentos, sino más bien como un ir tras las huellas de algo que para la razón analítica a priori parecía imposible encontrar. Mis reflexiones acerca de este tema no tienen nada que ver con la geriatría. Trato en ellas de la persona que envejece en su relación con el tiempo, con el propio cuerpo, con la sociedad, con la civilización y, finalmente, con la muerte. Quien espere afirmaciones concretas en el sentido de las ciencias positivas, conocimientos que le puedan ayudar a organizarse la vida en un estadio determinado, el del envejecer, quedará decepcionado con este libro; no he podido aspirar a nada semejante.

En una época en la que la inteligencia se aparta no sólo de las vivencias inmediatas de la conciencia, sino, genéricamente, también del ser humano, cuyo estudio es sustituido por el de códigos y sistemas, yo me he ceñido absolutamente a lo vivido —*le vécu*—. La tentativa de registrar, con la mayor fidelidad posible, los procesos en los que está implicada la persona que envejece, era realizable mediante el método de la introspección, acompañado por la voluntad de observación y la intuición. Sin embargo, toda esperanza de cientificidad, incluso de rigor lógico, tuvo que ser abandonada.

Si, por un lado, desde el principio se hacía evidente para mí el carácter subjetivo de semejantes anotaciones, por otro he intentado —mediante el reflejo permanente de los pensamientos formulados desde todas las perspectivas y mediante una reflexión que constantemente se cuestiona y corrige a sí misma, sin obviar en ningún momento la contradicción— dar a la empresa un giro hacia lo que es más-que-subjetivo, todo ello sin dejar de ser plenamente consciente de estar excluyendo la objetividad o la intersubjetividad de los objetivos finales. Me sostenía únicamente la esperanza incierta de haber logrado esclarecer un par de hechos fundamentales, válidos para los seres humanos de nuestra civilización. Con ello aceptaba un reto. La decisión acerca del sentido o sinsentido del valor o la nulidad de este trabajo se encuentra en las manos del lector, ya que no es posible apelar a aquella tercera instancia que formula un juicio verdadero.

La apelación al lector incluye la exigencia de seguirme en algo que también a mí me fue desvelado a medida que escribía. Puesto que en este avanzar a tientas, paso a paso, tuve que ir abandonando las esperanzas que la persona que envejece evoca constantemente, tuve asimismo que ir restando fuerzas al consuelo. Todos los consejos que acostumbra a recibir la persona que envejece sobre cómo aceptar la decadencia, o incluso atribuir a ésta valores —nobleza de la resignación, sabiduría del ocaso, paz tardía— se presentaba ante mí como engaño infame contra el cual debía protestar en cada línea. Sin que yo me lo hubiera propuesto, siquiera previsto, los ensayos, concebidos como una búsqueda, pasaron de ser un análisis a ser un acto de rebelión, rebelión que, no obstante, y contradictoriamente, presupone la total aceptación de lo inevitable, de lo escandaloso. No puedo más que esperar a ver si el lector así apostrofado me acompañará a lo largo de un camino marcado por las contradicciones.

Aunque haya renunciado a todo aparato científico preexistente y me haya remitido únicamente a mí mismo y al sostén incierto de mis preguntas, es evidente que he sufrido numerosas influencias. Se reconocerán con tanta facilidad como las citas insertadas en ocasiones en el texto y no señaladas específicamente como tales.

Sólo quiero mencionar explícitamente a tres autores, de los cuales he aprendido mucho y que quizás no sean lo bastante conocidos: el profesor de la Sorbonne Vladimir Jankélévitch, el médico y fenomenólogo alemán Herbert Plügge, y el publicista francés André Gorz[1].

Ningún autor trae a la luz los resultados de sus horas inquietas sin dejar de sentir alguna zozobra. Allí donde se habla de lo más subjetivo que, y a pesar de la autodisciplina del autor, tiene la osadía de esperar alcanzar una validez universal, la congoja es aún mayor. Los libros no sólo tienen un destino propio, también pueden ser destino.

Bruselas, verano de 1968
JEAN AMÉRY

PRÓLOGO A LA CUARTA EDICIÓN

En la década que ha transcurrido desde que escribí este ensayo hubiese podido aprender algo más sobre el envejecer. Recuerdo, no sin cierto solaz, la severa crítica expuesta por un señor ya bastante entrado en años en el momento de la publicación de mi libro, que me reprochó, más o menos, lo siguiente: ¿qué podía saber Jean Améry, este hombre «joven», de 55 años, sobre el envejecer y la vejez? ¿Cómo se atrevía?

Al releer el texto me veo obligado, muy a mi pesar, a contradecir al alegre anciano y a darme la razón a mí mismo, *¡hélas!* Entendí bien mi tema. Cuanto he experimentado en estos diez años pasados me lleva más bien a insistir en lo que dije entonces antes que a mitigarlo. En realidad, todo era un poco peor de lo que yo había previsto: el envejecimiento físico, el cultural, el avecinarse, percibido día a día con intensidad creciente, del oscuro compañero que camina a mi lado y me llama con insistencia profiriendo las palabras inquietantemente íntimas con las que apostrofa al Valentin de Raimund: «ven, amigo mío…».

Hoy como ayer creo que hay que hacer socialmente todo lo posible para aliviar las penosas circunstancias de las personas que envejecen y de las ya ancianas. Y al mismo tiempo, insisto en mantener que todos los esfuerzos en esta dirección, nobles y muy estimables, tal vez aporten algo de alivio —es decir, actúan como analgésicos inocuos—, pero no pueden cambiar o mejorar sustancialmente el trágico infortunio del envejecimiento.

Sólo quisiera revisar un punto, y es aquel en el que utilicé la desgraciada expresión «historia delirante del suicidio». Nuevas convicciones y experiencias han dado a mis pensamientos un calibre y una orientación que entonces no podía sospechar al respecto de dicha cuestión. Es por eso que he sentido la necesidad de escribir mi libro *Hand an sich legen - Diskurs über den Freitod* [*Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*, Pre-Textos, Valencia, 1998. Traducción de Marisa Siguan y Eduardo Aznar] que, en cierta medida, puede considerarse como una continuación del presente volumen.

Bruselas, primavera de 1977
JEAN AMÉRY

EXISTENCIA Y TRANSCURSO DEL TIEMPO

Aquí vamos a tropezarnos constantemente con el individuo que envejece, ya sea éste hombre o mujer; se presentará ante nosotros de manera muy diversa, bajo disfraces distintos. Lo reconoceremos, quizás, en el personaje familiar de una obra literaria; en algunas ocasiones será tan solo un mero ente abstracto fruto de la imaginación, mientras que en otras será el propio autor de este libro el que aparezca dibujado con perfil de anciano. Del mismo modo que la identidad de la persona, también su edad permanecerá indefinida, tal como exige el hábito lingüístico y la realidad. Observaremos al que envejece cuando está en torno a los cuarenta, pues es posible que el proceso que intentamos describir se anuncie muy pronto. En otros casos tendrá sesenta años, será un individuo que, sobre la base de una vaga objetividad estadística, se halle efectivamente en el umbral de la senectud. En este capítulo, donde nos ocuparemos de la existencia y del transcurso del tiempo, se tratará de un hombre aún en la cincuentena, cuya muerte precoz justifica no obstante el hecho de que él mismo, a esa edad, se sienta viejo, motivo por el que debemos aceptarlo en cuanto tal. Coincidimos con él mientras se dirige a una *matinée*, por primera vez tras muchos años, puesto que hace ya tiempo que se retiró de la feria de las vanidades donde antaño había interpretado su papel. Lleva levita, el porte es erguido, la compostura todavía impecable; no obstante, el pecho y el estómago presentan una prominencia no del todo natural y, hasta

cierto punto, sospechosa. Su abundante cabello negro, que desciende sobre la nuca, y su bigote no muestran rastros de tintura; sin embargo, el semblante pálido que se yergue por encima del alto sobrecuello posee la rigidez cerúlea de una máscara, los ojos melancólicos de rasgos orientales están apagados y reposan a la sombra de unas ojeras lívidas y profundas.

Denominaremos «A» a este individuo que envejece, y lo mismo haremos con todos sus compañeros de desventura que poco a poco iremos introduciendo en nuestras reflexiones. «A»: la definición más abstracta y matemática que imaginarse pueda y al mismo tiempo la que ofrece mayor libertad a la imaginación y a la capacidad de concreción del lector. Con todo, espero que, sólo por esta vez, se me permita llamar a nuestro primer «A» por el nombre que le ha dado el mundo: «narrador», o bien, excepcionalmente, y con mayor precisión, con el apellido que en el departamento de Loir-et-Cher, del que era originario, se pronuncia curiosamente «Pruh», y al que nosotros conocemos como Proust, Marcel Proust.

Con el sombrero en la mano, «A» —Marcel Proust— entra en casa de sus anfitriones y percibe que, a pesar de su prolongada ausencia, el servicio lo reconoce. Aquí está papá Proust, dice la gente y, puesto que no tiene hijos, sabe que «papá» se refiere a su edad. Si los mayordomos fuesen más cultos y capaces de expresarse con mayor precisión dirían que este hombre, que apenas ha llegado a los cincuenta, a pesar de que anda erguido y todavía no se tiñe el pelo, aparece, en un sentido no fácil de definir, mayor de lo que su edad supone, porque sobre aquel rostro inmóvil y pálido ya se anticipa el *rigor mortis*. El narrador se reencuentra con personas que parecen —aunque las apariencias engañan—, haber sufrido aun mucho más que él. ¿Quién es ese rey de cuento que se ha puesto una barba de algodón y arrastra los pies como si las suelas fuesen de plomo? Es el príncipe de Guermantes. Algo —un algo del que hablaremos más

adelante— lo ha reducido a ese estado. ¿Y quién es aquel viejo cuya barba nívea ya no se parece siquiera a la postiza del comicastro sobre el escenario de un teatro de aficionados, sino a la de un vagabundo? Es el señor d'Argencourt, sin duda, ¡el enemigo más conspicuo, en cierta época, del narrador! El barón de Charlus, arrogante y soberbio en el pasado, se ha transformado en un trágico Lear de salón que con fervor se quita el sombrero ante personas que en otros tiempos mejores no habrían merecido siquiera una mirada de su parte. Bloch, el amigo de juventud, se llama Jacques de Rozier y lleva un espantoso monóculo, que dispensa de expresar cosa alguna a su rostro envejecido. El invitado se cruza con personas cuyos párpados aparecen cerrados y rígidos como los de los moribundos y cuyos labios, agitados por un temblor incesante parecen borbotear las plegarias de los agonizantes. Otros han sido profundamente marcados por la esclerosis que los ha transformado en pétreas divinidades egipcias. El narrador se reencuentra incluso con algunos que, vistos de lejos, parecería que no han sufrido transformación; si uno se les acerca para conversar, se descubren, no obstante, hinchazones, bultitos grasos, capilares rojizos bajo la piel todavía aparentemente tersa: suscitan mayor repugnancia y un horror más profundo que los individuos en los que la vejez se manifiesta abiertamente en los cabellos sin brillo, en la espalda encorvada, en las piernas dobladas. El invitado reconoce a la mayor parte, se los ha vuelto a encontrar, había conversado con ellos hace ya años, en ocasión de un *dîner en ville* y, a pesar de esclerosis y deshidrataciones, consigue descifrar los rasgos de entonces. Sucede, sin embargo, que también se dirige a él alguno cuya voz, cuyos rasgos, cuya figura lo dejan perplejo. Una gruesa señora le desea los buenos días. «A» la mira confuso y pide perdón por la incertidumbre: es Gilberte, aquella de la que se había enamorado en Combray y en los Champs-Elysées, cuando muchacho.

Pero ¿qué les ha ocurrido en realidad a las personas con las que el narrador de Proust vuelve a encontrarse en la recepción del príncipe de Guermantes? No mucho. Todo. *El tiempo ha transcurrido*.

El tiempo ha pasado, transcurrido, volado, huido y nosotros pasamos con él; qué digo, pasamos como humo esparcido por una tempestad. Nos preguntamos qué cosa sea el tiempo —este tiempo con el que, se dice, todo pasa y muere—; nos lo preguntamos con una ingenuidad que no se detiene ante el ridículo, y mentes educadas en la lógica nos explican que la pregunta, formulada en términos tan banales, carece de fundamento. Es suficiente con alguna pequeña indagación en torno al tiempo para precipitarnos en la confusión más total: lo ha testificado aquel inglés de cabeza de pájaro, muy inteligente y ya muy anciano, al proponernos, en la tradición de Zenón, una divertida paradoja. ¿Existe el pasado? No, porque ya se ha ido. ¿Existe el futuro? No, porque todavía no ha llegado. ¿Existe, por tanto, sólo el presente? Ciertamente. ¿Pero no es acaso cierto que ese presente no posee en sí mismo ningún espacio de tiempo? Así es. Pues bien, es muy probable entonces que el tiempo no exista. Es verdad: no existe. No obstante, es posible resolver la paradoja de Russell. Algunas preguntas en torno al tiempo pueden obtener respuesta; algunas mentes suficientemente agudas y adiestradas la han dado. El éxito de sus reflexiones nos interesa poco, sin embargo.

Al reflexionar acerca del tiempo —si no hablamos del tiempo de los físicos, que es otra historia, sino del tiempo nuestro, que es y permanece siempre sólo nuestro, del tiempo vivido, del *temps vécu*— al reflexionar sobre el tiempo nos movemos entre dos zonas de peligro, igualmente mortales. Por un lado, estamos amenazados por una suerte de oscuro rumiar y por un diletante romperse la cabeza. Por otro, tenemos los lenguajes artificiales, aparentemente eruditos, y no obstante vacíos

de verdaderos contenidos cognoscitivos, de los filósofos profesionales. Y sin embargo, deberemos intentarlo, ya que el tiempo, el vivido, o si se prefiere, el subjetivo, es nuestro problema más urgente. ¿Problema? ¡Otro término periodístico del que emana un molesto olor a tinta de imprimir! El tiempo es nuestro enemigo jurado, a la vez que nuestro mejor amigo, lo único que poseemos totalmente en exclusiva, aquello que nunca conseguimos aferrar, nuestro tormento y nuestra esperanza. Es difícil hablar de él. Desde lo alto de la Montaña Mágica se nos dice: ¿es posible narrar el tiempo, el tiempo mismo, en cuanto tal, en sí y por sí? La verdad es que no se puede, sería necia empresa. Nadie suficientemente razonable admitiría un relato en el que se dijese: el tiempo transcurrió, huyó, acabó, etc. No sólo, como dijo el Mago, no sería un relato, sino que no tendría otra relación con el tiempo que no fuese la de que el tiempo, aunque breve, pasara por encima suyo. Transcurrir, huir, fluir, no son actos del tiempo; estos procesos sobrevienen en el espacio, son visibles o, cuando menos, experimentables por vía deductiva. Hablando del tiempo formulamos símiles extraídos del universo espacial, que, si quisiéramos alardear de erudición, denominaríamos «metáforas espaciomorfas». El tiempo es apenas narrable. Apenas, hemos dicho, pero no inenarrable, pues en este caso deberíamos imponernos silencio, antes que esforzarnos por decir algo en ese exiguo espacio que nos resta entre las dos zonas de peligro. El discurso alegórico es útil si se es consciente de su propia naturaleza alegórica. Y a la reflexión, aunque privada de valor cognitivo, estamos autorizados siempre que consideremos la posibilidad de alcanzar una definición en la que otros puedan reconocerse.

«A», que ya hace mucho que se ocupa de las mortificantes cuestiones del envejecimiento, de la existencia, del transcurrir del tiempo, visitó a un amigo, un físico famoso, con la esperanza de que éste le

proporcionase alguna indicación útil para la indagación de una materia que se le resistía. El hombre de ciencia se adueñó del tema; noble y optimista era su proceder. ¿El tiempo? Era un problema que competía a la física. De él se había ocupado la física clásica de Newton, para la que, en el fondo, el tiempo no era todavía tiempo; dicho de otro modo, para la que, dado que se ocupaba sólo de los movimientos de los cuerpos en el espacio, el tiempo aún era reversible. La posición de la Luna, por ejemplo, con ayuda de los datos, era calculable tanto en el futuro, en el año 2500, como en el pasado, en el 1600. Después, con la física moderna, se ha impuesto el tiempo de la termodinámica, el tiempo irreversible, vinculado al concepto de entropía, que es una unidad de medida de la improbabilidad del orden casual de las moléculas. La flecha apunta hacia el desorden creciente, que culmina en la llamada «muerte térmica». Para decirlo breve y llanamente: el tiempo de la termodinámica no es reversible porque tiende a la degradación de todo ser. Se puede, no obstante, hablar de un tiempo «biológico», que provoca la formación, y no la destrucción, de las estructuras. El tiempo biológico, sin embargo, no le interesaba al físico, al menos hasta que las aserciones en cuestión no sean traducidas a un lenguaje fisicomatemático.

La explicación no resultaba del todo clara para el esforzado «A»; no obstante, de manera discutible, conseguía revivirla a nivel casi intuitivo, de modo que conseguía hacerse una idea aproximada de lo que le estaba explicando el amigo. Sin embargo, a diferencia del profesor, a él no le interesaban en modo alguno los movimientos de los cuerpos en el espacio, ni la muerte térmica, para la cual, Dios mediante, falta mucho todavía, y mucho menos el tiempo comprensible a partir de los datos de la evolución. Hablaba de los años que pasan, de los recuerdos que se presentan de improviso anulando falsamente el tiempo, del peso de la muerte, perceptible

en el puro hacerse tiempo del tiempo. Con comprensible impaciencia, el hombre del saber positivo hizo un gesto de rechazo; pero, puesto que no era un simple y obtuso especialista, sino una persona de amplios horizontes culturales, de elevada espiritualidad, de vastas lecturas filosóficas y versado incluso en las cuestiones en las que nos habíamos enfrascado al respecto de Guermantes, dijo: comprendo, *durée vécue*, Bergson, Minkowski, irracionalismo, pasatiempos fenomenológicos. Estoy perfectamente al corriente. No obstante, le pregunto: ¿qué significado puede tener para mí todo eso, para mí que en mis ecuaciones manejo espacio y tiempo, el espacio y el tiempo, vistos como entidades definibles y expresables por medio de fórmulas? En efecto, ¿qué significado podía tener para él? «A» le dio las gracias y se fue, avergonzado; se daba cuenta de que no era más que un soñador privado de agudeza y, además, era consciente de haber llevado a cabo un acto incalificable al osar proponer a un científico serio sus pseudopensamientos inmaduros.

Mucho tiempo después vio de nuevo a su amigo, en un momento en el que se hallaba cansado y deprimido, y mucho menos dispuesto a favor de la concreción optimista. ¡Qué deprisa se me ha pasado el tiempo!, dijo el científico. ¿Cuánto hace que nos conocemos? ¿Veinte años? ¡Santo cielo!, ¡cuantos proyectos tenía entonces, cuántas cosas pensaba hacer que luego no he hecho! Y cuántas quisiera hacer ahora, si tuviese tiempo. Pero el tiempo ha pasado, incluso demasiado y me queda tan poco. ¡Oh tiempo extraño, tiempo consumado! Pero no era el físico quien decía esto, «A» lo estaba diciendo para sí mismo, de manera automática, mientras se despedía del amigo, desconsolado, incapaz quizás o no destinado a llevar consolación. De nuevo recordó, como a menudo en el pasado, las palabras del hombrecillo de Königsberg, palabras que le habían sido familiares desde joven, y en las que se encontraba siempre de nuevo a sí mismo y a

las propias meditaciones acerca del tiempo, por mucho que la lógica y la dialéctica modernas hubieran expresado su juicio negativo con toda claridad. Tiempo y espacio eran, a pesar de todas las tentativas de los filósofos modernos de postular una solidaridad espacio-temporal, extraños uno al otro. El tiempo es la forma del sentido *interno*, o sea de nuestra propia observación de nosotros mismos y de nuestra condición. ¿Acaso no era evidente? «A» podía recorrer el espacio en todo momento y, al hacerlo, realizarse a sí mismo en él. El sentido exterior era sentido de los sentidos; todo cuanto acaecía en el espacio era comentable. Todo cuanto, sin embargo, se refería al «sentido interno» difícilmente podía ser comunicado, y quien osaba entrar en sí mismo, para indagarlo e identificar sus objetos, no obtenía ningún premio por su valentía. Y se veía amenazado por una Nada espiritualmente desierta. Cada vez que la cuestión giraba alrededor de la realidad en el espacio, era posible, si el verbo fallaba, llevar a cabo actos que lo sustituyeran. ¿Qué es el azul? Es casi imposible explicarlo; no obstante, «A», preguntado acerca del color azul, podía señalar su carpeta y decir: esto es azul. ¿De qué manera podía, por el contrario, comunicar al otro su sentido del tiempo? No existía indicio alguno que pudiese señalar hacia alguna entidad perceptible intersubjetivamente. Era necesario esperar hasta que el otro hiciese el descubrimiento del tiempo por su propia cuenta y a que lo contase. Y así había sucedido de hecho. El físico, impulsado por su propia desazón y utilizando aquellas mismas palabras banales que tanto la ciencia como la filosofía especializada rechazaban —hablando con entera libertad, como si de una conversación entre dos amigos bien protegidos del viento por el calor de un refugio de montaña se tratase— había hablado del tiempo, porque tampoco él era ya un jovenzuelo.

El tiempo que percibimos al envejecer no es ya tan sólo inaprehensible; es también una masa de

insensateces, amargo escarnio de cualquier precisión intelectual que se desee perseguir. Un individuo está a la espera de un acontecimiento positivo, pero el tiempo de la espera positiva, los tiempos «fáciles», se convierten en sus enemigos, quiere echárselos a la espalda lo más pronto posible, quiere «engañar» al tiempo, incluso «matarlo». Otro teme el acaecimiento de algo negativo, entonces los tiempos «difíciles» se convierten en sus únicos amigos, a los cuales se aferra, como un condenado a muerte; le quedan cinco horas antes de la ejecución, luego dos, luego, fuera, se oyen ya los pasos, es sólo ya cuestión de minutos, de segundos: el pobre pecador quisiera hacer perdurar aquel instante atroz, pues es tan bello. O bien imaginamos a una persona todavía joven que tiene aún mucho tiempo por delante, tanto que no desea siquiera hablar del tiempo, no tiene necesidad de saber nada. En su sentido de sana corporeidad está seguro de sí mismo y puede prescindir incluso de las estadísticas que asignan a un veinteañero todavía cincuenta años de vida: un periodo ilimitado de tiempo. Vive con perspectivas a largo plazo, con el buen saber y la buena consciencia de sus veinte años. Pero al día siguiente se estrella con el coche contra un plátano en la *route nationale*. Con sus proyectos y sus vagas esperanzas ha vivido, por tanto, de manera equivocada, ya que para una vida a la que se ha puesto fin, el final —un final precoz en este caso— es la verdad del principio y de todos sus estadios, y este final prematuro arroja una luz mortecina sobre todas y cada una de las fases de esta joven vida ahora ya consumida. Pero incluso cuando alcanzamos una edad que más o menos corresponde a nuestras expectativas y nos coloca en el lugar que estadísticamente nos toca, nuestro tiempo, que subdividimos y determinamos con relojes y hojas de calendario, es inconmensurable —sin medida en sentido literal—. Los periodos o las masas de tiempo son relativos, no sólo respecto del tiempo físico intersubjetivo,

que para nosotros no tiene ningún sentido, sino incluso en la relación entre sí. Sus relaciones en este contexto no siguen siendo las mismas.

«A» ha vivido la guerra, la segunda guerra mundial: el servicio en el frente, las heridas, las bombas, la pérdida de familiares, de la patria. La masa de tiempo de los años 1939-45 presenta para él características de opacidad y gravedad. El decenio que precedió a los acontecimientos bélicos, aparece tan exangüe en su recuerdo, tan descamado y sin peso como los dos decenios posteriores a la guerra; cinco años son un periodo más largo y pesan más que diez o veinte. De manera imperceptible, entonces, el peso del tiempo se redistribuye. La hierba crece, recubre al pasado por entero y de pronto éste aparece nivelado y sin valores temporales. Hasta que —a menudo se descubre de improviso— la redistribución de las cantidades del pasado, sobrevenida bajo el manto herbáceo, aparece de forma manifiesta: entonces la guerra no pesará más que la postguerra, y la masa, que ahora se perfila como una montaña, resultará quizás constituida por algunas semanas de verano, ya muy lejanas, que habían traído con ellas una aventura amorosa casi olvidada.

No logramos encontrar un vínculo razonable con el tiempo del reloj y del calendario. Pero tampoco conocemos nada de nuestro tiempo, que justamente determina todo nuestro yo. Ha habido días de hastío, en los que el tiempo no pasaba nunca; otros interesantes, en los que el tiempo pasaba deprisa, o eso afirmamos sin pensárnoslo demasiado. Cuando no obstante intentamos ensimismarnos de nuevo en el tedio o en el interés de entonces, descubrimos que algo no va bien. Porque el tiempo no ha pasado despacio mientras vivíamos el tedio de la monotonía, más bien ha sido un tiempo terriblemente breve que en nuestro recuerdo se representa reducido y nulo. Mientras que el tiempo repleto de acontecimientos, que ha pasado deprisa, lo

reconocemos como largo y grande. El reloj mide el tiempo con regularidad. Hoy arranco una hoja del calendario, como hice ayer, como haré mañana, si algo —un algo del que volveremos a hablar— no viene de improviso a impedírmelo. No obstante, el paso del tiempo no representa una cadencia equilibrada. Soy yo mismo quien acomoda el paso, en el tiempo y con el tiempo, y creo que soy un caminante si no exactamente resuelto, por lo menos honesto, de esta vida; pero en un cierto momento no he podido por menos que darme cuenta de que corría sin aliento, mientras que en otro me movía cansinamente, como un holgazán, como un perezoso.

¿Habremos llegado, por mucho que hayamos elegido un punto de partida y un recorrido totalmente diversos, a la misma aguda conclusión a la que llegaba aquel sutil inglés de cabeza de pájaro, a la comprobación de que el tiempo no existe? ¡Tonterías! El tiempo está siempre en nosotros, del mismo modo que el espacio está en torno a nosotros. No podemos ignorarlo, del mismo modo que no podemos ignorar nuestra existencia, aunque se trate de algo que nadie es capaz de entender por completo. ¿Pero es realmente verdad que no hay modo de hacerlo nuestro?

Existe. Reencontramos el tiempo en el *envejecer*, incluso sin abandonarnos a la ilusión poética, como le ocurre a «A» *chez Guermantes*, de haberlo recuperado, alcanzado en la memoria en cuanto que *temps retrouvé*, superándolo y con ello introduciéndonos nosotros mismos en la eternidad.

Cuánto he corrido, piensa «A» pasándose una mano por la frente; desde el final de la guerra hasta hoy he ido siempre a la carrera, he estado siempre en movimiento, y ahora estoy cansado, siento necesidad de reposo, aquí, al lado del camino. Ayer se cerró el periodo de la sangre y de la muerte, creía que me esperaba un gran futuro: en la *rive gauche* en aquella época corríamos a ciegas, llenos

de furor, hacia él, Saint-Germain-des-Prés, la *Rose rouge*, Sartre, de la *Résistance* a la revolución.

El tiempo ha dispuesto otra cosa; el desenfrenado galope se ha transformado en un pequeño trote regular que resulta más fatigoso quizás que el primero. He encontrado acomodo en un mundo que quería diferente, y que a su vez me quería diferente y que ha salido vencedor de esta lucha desigual. La tentación de una falsa dimensión burguesa. Un apartamento, pequeño; un coche, pequeño. Una cuenta en el banco, útil tan sólo para algún raro ingreso. Pero siempre, apartamento, coche, cuenta en el banco, conquistados al pequeño y fatigoso trote, y la libertad de la mansarda, la libertad de quien ha sostenido todo sobre la nada, se ha ido —con el tiempo, en el tiempo.

Cuánto he corrido, piensa «A», exhausto; ahora, ocurra lo que ocurra, quiero tomarme un poco de tiempo para darme un respiro y reflexionar, porque ya las calles se hacen cada vez más largas y las piernas más cortas. Viene a faltar el aire, los músculos se debilitan, incluso el cerebro. Pero hasta con un cerebro ya débil se puede reflexionar sobre la existencia, sobre el transcurso del tiempo y sobre el envejecimiento que deja su huella en la frente; incluso se hace mejor que con una mente lúcida, siempre dispuesta a crear orden, porque si se quiere rastrear el tiempo hay que ceder al desorden.

Si se pretende estructurar el tiempo es necesario sacrificar el propio orgullo intelectual, piensa «A». Podemos considerarnos satisfechos incluso de un resultado negativo, aunque justo, entendiendo por ello «honesto» más que «exacto». ¿Estamos pensando en algún tipo de consciencia intuitiva? ¡Por el amor del cielo, no! Con reflexión negativa, pero justa, pretendemos tan sólo describir nuestro camino personal. Todo lo demás no sería más que literatura o filosofía, ambas inútiles a nuestro objetivo.

La razón afinada, un instrumento precioso, incluso el único cualificado cuando se trata de ganar una conciencia positiva, resulta inútil allí donde algunas contradicciones fundamentales excluyen su plena adecuación. Siguiendo las trazas del tiempo, prescindamos de determinadas normas del pensamiento lógico convencional, pues lo que nos proponemos expresar no admite normas, ya que el tiempo, a diferencia del espacio, desconoce la lógica de la realidad. Pasado, presente, futuro, el primero a mis espaldas, el segundo a mi lado y conmigo, el tercero delante de mí: así lo exigen el lenguaje y la costumbre. La primera idea, y la más banal que se nos ocurre, es que hay algo que no cuadra respecto del presente, porque el presente no posee —y aquí estamos de acuerdo con aquel inglés— un espacio temporal. Se han buscado alternativas creando conceptos artificiales: el tiempo no sería una línea que, proveniente del pasado, une el principio con el final siguiendo el recorrido más breve, sino un «campo de intencionalidad». El uso lingüístico habitual, que no ha dado crédito a los fenomenólogos, que no tenía necesidad alguna de hacerlo, puesto que reflejaba la realidad cotidiana, la única que cuenta, el uso lingüístico, decía, se ha movido siempre en esta dirección. Se habla de «presente» pero no se piensa nunca en un punto ideal no extensible. Aquél que dice presente, sin saberlo construye, a partir de un cierto tipo de datos, un sistema, un «campo», si se prefiere. Digo «ahora» en un contexto preciso: el ahora tiene en sí determinadas cantidades del pasado y del futuro. Puede representar, según como se determine, el conjunto de lo que ha sido dicho y hecho, el momento de un impulso sensorial, el momento en el que me quemo los dedos con el cigarrillo, pero también las cuatro semanas de vacaciones que estoy pasando en el mar, o el año en curso, durante el que mi vida profesional sufre un giro. Estoy situado justo en el medio de las semanas o del año y digo «ahora», marco los confines de un campo temporal que abraza

futuro y pasado y que denomino presente. Para quien vive al día, el tiempo no constituye nunca un problema personal, o bien sólo hasta el momento del ¡oh-qué-rápido-ha-pasa-do-el-tiempo! Sólo cuando, como le ocurre a nuestro «A», que descansa al lado del camino, uno se da cuenta de la desaparición y de la irrevocabilidad, el tiempo se convierte en un interrogante dirigido también a nosotros.

Si se pretende encontrar respuesta a ello, lo que sucede es que nos bloqueamos. Porque de pronto línea y campo no bastan. El pasado está y permanece. El presente y el futuro, en cambio, pierden su carácter temporal. El presente es continuamente devorado por el pasado, y el futuro no alcanza mejor destino. Pero todo esto sólo es descubierto y comprendido por el individuo que envejece, porque ya, razonablemente, no espera, no puede esperar mucho y cuando a un amigo le dice, «nos veremos el año que viene» afloran en él las primeras reservas. Tiene tiempo, y aún es más: *es* ante todo y sobre todo tiempo, porque ahora ya le cuesta creer en el mundo y en el porvenir.

Quien afirma que incluso el joven posee y conoce el tiempo, porque también la dimensión del futuro, hacia la cual se proyecta despreocupadamente, es tiempo, no ha percibido nunca el tiempo sólo en cuanto a tiempo. Porque el futuro hacia el que oscila nuestro joven, como «A» en los días de la *Rose rouge* y del existencialismo, no es tiempo, es *mundo* o, con mayor precisión, es *espacio*. El joven dice tener tiempo por delante. Pero lo que en realidad tiene por delante es el mundo que asimila y por el cual se hace marcar: del anciano se dice que tiene la vida a sus espaldas, pero esta vida que ya no es vivida *realiter*, no es otra cosa que tiempo cosechado, vivido, acumulado. Cuanto menor es el tiempo que, bajo la luz de los datos proporcionados por nuestro cuerpo y por las estadísticas, consideramos tener por delante de nosotros, tanto mayor es el tiempo *en* nosotros; y si, incluso, el

príncipe de Guermantes así como el señor de Argencourt no hubiesen cambiado exteriormente y «A» no tuviese dificultades para reconocerlos, continuarían siendo viejos por el tiempo que gravita en ellos. Lo que creen los jóvenes que es el tiempo, se les revela bajo forma de impaciente *espera* del mañana y de cuanto les corresponde por derecho según el curso de la vida y de la muerte. El tiempo para ellos es algo que naturalmente se mueve en el espacio, que sobrevendrá, que pasará a formar parte de su vida y de ellos mismos. Es significativo que de un joven se pueda decir que «el *mundo* se abre ante él», y no que «tiene el tiempo delante de sí». El anciano, la persona que envejece, por contra, experimenta el futuro a diario como negación de la espacialidad y por tanto de cualquier eficiencia. El futuro, podemos decir, no es tiempo, sino más bien mundo y espacio. ¡Quién, por otra parte, en su vida cotidiana no lo ha experimentado muchas veces en estos términos! Alguien está esperando impacientemente que ocurra algo determinado. La ansiedad de la espera le inquieta. Se levanta, anda nerviosamente adelante y atrás, sale de casa para apoderarse del evento, que es un acontecer del espacio y del mundo. En el mejor de los casos puede ir al encuentro del tiempo, que es tiempo-espacio, en tren o en coche. Aquél que, por el contrario, ya no espera nada, o poco, o alguna cosa de escasa importancia, aquél que entra en el pasado, cuyo pozo es profundo, permanece quieto en su propio lugar. Se sienta replegado sobre sí mismo, en la cama asume una posición fetal, cierra los ojos para buscar dentro de sí mismo, con inútil pena de amor, aquello que era vida, que era mundo, que era espacio y que ahora es sólo tiempo. Ser viejo o incluso tan sólo percibir que se envejece, significa poseer el tiempo en el cuerpo y en eso que concisamente podemos denominar alma. Ser joven equivale a lanzar el cuerpo en el tiempo, que no es tiempo, sino vida, mundo, espacio.

Abatido, «A» se dice a sí mismo: no ha pasado mucho tiempo desde el momento en que desde la *rive gauche* me lancé al mundo —una veintena de años más o menos —, un periodo que percibo como un lapso terriblemente breve, porque las arrugas de la frente que me muestra el espejo no me conciernen, puesto que gracias a ellas y con ellas puedo ver en el espejo todas las imágenes que he podido distinguir en los dos últimos decenios pasados. Pero dentro de otros veinte años ya no estaré aquí: ¡es poco el mundo que me queda por delante! Aquel que considera que tiene delante de sí eso que habitualmente se denomina «tiempo», sabe que está en realidad destinado a salir al espacio, a salir de sí mismo. Quien tiene en sí vida, tiempo auténtico, por tanto, debe abandonar la magia falaz del recuerdo. Lo que va a su encuentro es la muerte, y la muerte lo quitará absolutamente del espacio, le desespacializará a él mismo y a cuanto quede de su cuerpo, le ha de sustraer el mundo y la vida y sustraerá a él mismo y a su espacio del mundo. Por eso él en cuanto individuo que envejece es sólo tiempo, y lo es de manera total: en el serlo, en el poseerlo y en el reconocerlo.

¿Pero acaso la vida no es un ser-para-la-muerte? ¿Y el futuro en cuanto a tiempo y justamente por este motivo —por el hecho de que el tiempo debe generar la muerte, y al hacerlo se evidencia su pura temporalidad— no es, decía, la auténtica dimensión del hombre? Lo es y no lo es, y entre el sí y el no que responden a esta pregunta, el no tiene un peso superior al del sí. Esperar la muerte es, por tanto, ser en el tiempo: con ello no podemos darnos por satisfechos. Puesto que si espero, espero siempre alguna cosa cuyo sobrevenir y porvenir llena mi tiempo de espera. Es la manera en que espera el joven: espera a la mujer que ama, el paisaje que quisiera ver, la obra que quiere realizar. En cambio, allí donde la espera se orienta hacia la muerte, allí donde, para el individuo que envejece, la muerte como espera asume cada día mayor

contenido y a su lado cualquier otra recompensa por la espera carece de valor, no se debería hablar de tiempo-dirigido-al-futuro. Porque la muerte que esperamos no es cualquier cosa. Es la negación de cualquier evento. Esperarla no es un ser-para-ella, porque ella no es nada. La muerte no nos ayuda a salvar el futuro en cuanto dimensión del tiempo. Al contrario: gracias a su total negatividad, a la derrota total y definitiva que significa (si es que en este caso se puede hablar de significado, legítimo sólo en una pequeña proporción), la muerte anula el sentido de cualquier razón. No es la muerte pertrechada de hoz y clepsidra que se nos «lleva». ¿A dónde? Es el acontecimiento, en sí mismo contradictorio, de mi «desespacialización», de mí abolición, en el sentido más propio del término.

Sólo la persona que envejece puede experimentar plenamente la irreversibilidad del tiempo. Se habla de «otoño de la vida»: ¡una bella metáfora! ¿Otoño? Pero al otoño sigue un invierno y a éste una primavera y un verano. Para quien envejece, sin embargo, el otoño de la vida es el último otoño y por eso mismo no es un verdadero otoño. El joven no percibe la irreversibilidad del tiempo en toda su despiadada crueldad. Otoño, invierno, primavera, verano, de nuevo otoño. Ante él esperan todavía muchos cambios de estación, Lo que en esta primavera aún no ha sucedido, ocurrirá en la próxima, o en la todavía sucesiva, en cualquiera de las primaveras —quizás calculables de manera objetiva, pero subjetivamente vividas como infinidad— que le abrirán mundo y espacio. Sólo el individuo que envejece, que de pronto es capaz de contar con precisión extrema otoños e inviernos porque los calcula en relación con los pasados ya por él y asimilados, comprende el paso del tiempo como irreversibilidad: demasiado terrible para lamentarse, ya que mucho ha sido andado y transitado[2].

En el momento en que comprende que ya sólo es tiempo, y que pronto será arrancado del espacio, el

hombre que envejece puede encontrar no pocos consuelos ilusorios, incluso fuera de la religión, la ilusión mayor y más seductora. Cuando nuestro «A» —Proust— atormentado por el asma, arrebujado en bufandas de lana, en la cama de su habitación insonorizada, borrajeaba la *Recherche*, creía poder dominar, en la memoria, la realidad más real y con ella, al mismo tiempo, algo así como la atemporalidad o la eternidad; así nació una gran obra que no obstante no le fue de ninguna ayuda en el momento del último aliento arrancado al mundo en el sufrimiento. Otros dirigen la mirada a cómo será el espacio después de ellos: hay una casa por la que pululan los hijos, y los hijos de los hijos; una lápida, gris e imponente, dará testimonio de ellos; en las librerías estarán sus libros, en los museos sus cuadros. Y sin embargo la casa será una ruina, los nietos se dispersarán a los cuatro vientos, los libros y los cuadros serán pronto olvidados. En el cementerio parisino del Père Lachaise se ven mausoleos abandonados y desastrados, habitados por las ratas. La inscripción en oro, ya sin brillo, informa: *Concession à perpétuité*, suelo adquirido para siempre: como si el bienestar burgués pudiese alcanzar al menos en el espacio la pseudoeternidad. Casa, tierras, libros, cuadros y monumentos funerarios, un día todo seguirá el destino de las noches de amor y sufrimiento del difunto: será como si no hubiesen existido jamás.

Es posible que quien advierta de manera más intensa el transcurrir del tiempo en el envejecimiento sea el fracasado, el *raté* huérfano de cualquier ilusión; del mismo modo que en general lo que se suele llamar falta de éxito y que sería mejor llamar malogro ante el mundo hace sensibles a los humanos a las cuestiones últimas. El *raté* «A», que está sentado, solo, en un café, que no tiene hijos y no puede confiar en el milagro de la fama póstuma, que no se hará esculpir una lápida, que ni siquiera tiene necesidad de hacer testamento, todo lo contrario, calcula que quizás sería mejor vender su

cadáver a un instituto de anatomía, es profundamente consciente de ser un manojo de tiempo. Desde el momento en que ha fracasado su lanzarse-al-mundo ha tenido a su disposición un espacio limitado. Está ya habituado a dejarse caer en el pozo del pasado y a buscarse allí a sí mismo en el tiempo. Su vecino con el cochazo y el apartamento de tantas habitaciones tiene todavía mucho por hacer: pero un día se retuerce por un dolor en el pecho, como si estuviese colgado de un gancho de matadero, y el médico susurra a la mujer que se trata de un infarto; ha sido apartado del espacio antes de haber querido tener tiempo de pensar en el tiempo. El *raté* que envejece sabe no obstante a qué lugar ha llegado y a pesar de que no «reconozca» —en el sentido de las cogniciones necesarias— al futuro en el espacio, no obstante *experimenta* mucho más que ese vecino que tiene tanto que hacer.

Que cuanto vamos afirmando, o sea que el tiempo y su irreversibilidad son realizados solamente por quien envejece, no está alejado de la exactitud —no de la verdad, ¡atención!— humana, es confirmado por el deseo, tan ardiente como irrealizable, del anciano de *invertir el tiempo*. Convertir en no acontecido lo acontecido y transformar en acontecimiento lo que no ha acontecido. «A» se arrepiente: debiera haber hecho esto y no lo otro; debe no obstante darse cuenta de que el actuar y el no actuar no son ya anulables: no puede atribuir a su vida pasada el sentido y el valor que querría darle ahora, en el momento en el que no acepta ya el sentido y los valores de entonces. Antes que esperar que la *Résistance* se transformase en revolución, en los años que siguieron a 1945 quizás habría debido, con total empeño, elaborar, plasmar su lengua y concentrarse tan sólo en eso. Ahora ya es tarde; el sentido de la vida, un sinsentido, si lo pensamos dos veces, está acumulado ya en él en cuanto masa de tiempo, la realidad ha sumergido lo que antaño fue posible, el barro ya no se deja moldear entre sus

manos. Se arrepiente de sus tardanzas. Ahora ya la ocasión ha escapado y dirija a donde dirija la mirada, aparece escrito en la pared: nunca más.

Quizás son este arrepentimiento y este «nunca más», del cual se está seguro y en el que sin embargo no se quiere creer del todo, el origen más profundo de la angustia ante la muerte; la muerte, en efecto, no sólo nos excluye del espacio, sino que destruye también el tiempo sedimentado en nosotros, tanto que no puede ya subsistir siquiera aquel arrepentimiento que con toda su desesperación contiene aún siempre una huella de absurda esperanza, y junto con el tiempo debe desvanecerse incluso el anhelo de su inversión. «¡Que el tiempo vuelva sobre sus pasos —que se vuelva atrás veinte años —que se regrese a la semana pasada —que se regrese a ayer!» dicen el rey Béranger y la reina María[3]. Pero el tiempo no se invierte: «y el rey se muere». Cuanto más definitivamente el individuo que envejece se reconoce en esta condición, con tanta mayor precisión experimenta el tiempo en su irreversibilidad, con tanta mayor desesperación lucha contra ello y con tanta mayor intimidad en ese preciso momento le pertenece. El tiempo es todo eso que él es todavía: no puede renunciar, de la misma manera que no puede renunciar a sí mismo, mañana, dentro de un año, dentro de cinco, de diez, esto ya no cuenta.

El que envejece es, decíamos, un manojo de tiempo o una masa estratificada de tiempo. Esto no quiere decir, sin embargo, que él pueda deshacer y recomponer a placer el manojo, que pueda examinar los estratos, que pueda ser señor del propio tiempo. Los psiquiatras nos enseñan que los individuos afectados por problemas psíquicos se desorientan en el espacio y en el tiempo. Eso que, por cuanto concierne al espacio, se refiere sólo a los enfermos mentales, es sin embargo el rasgo distintivo del ser en el tiempo de la persona sana. Cuando se sumerge

en el tiempo, el individuo zozobra, como agua de peñasco en peñasco arrojada[4], en una dimensión de incertidumbre. Con mayor o menor seguridad puede leer el pasado en las tablas del tiempo físico, aunque ni siquiera esto es siempre posible y no esté seguro en toda ocasión de si tal cosa había sucedido hace cinco, ¿o hace cuatro años?, y al contarlo experimente cierta inseguridad en la localización de una fecha. Más significativo es aún el hecho de que la retícula que le sirve para comunicar el cómputo del tiempo, se refiera a él tan sólo marginalmente, que no perciba el «hace-cinco-años» de manera diferente al «hace-quince-años», que los estratos del tiempo en relación con él modifiquen su peso específico aunque este cambio no tenga nada que ver con la cronología. En este sentido, quien descubre el propio tiempo vive de manera absolutamente ahistórica.

Cuando pensaba encontrar el tiempo perdido en casa del príncipe de Guermantes, los hechos que recordaba no tenían para «A» ningún orden cronológico. El rostro de la madre sobre el lecho, el chirrido de la verja del jardín cuando llegaba de visita Swan, una velada con Saint-Loup en Doncières, el sabor de la «magdalena» y el recuerdo de un vestido de la duquesa Oriane, se diferencian por los niveles de intensidad, sin que su secuenciación tenga para él ningún significado. «A» se había perdido en el tiempo, como nos ocurre a todos. Los intervalos de tiempo, los días, las semanas, los años no le atañían, como al monje del convento de Heisterbach cuando vuelve a casa al anochecer no le interesa el tiempo pasado de sus hermanos. Puesto que el tiempo que había encontrado no tenía una estructura cronológica, sólo era tiempo *vivido* y, en cuanto a tal, independiente de los datos biográficos, lo buscaba en los diversos grados de intensidad de lo vivido, que, a su vez, no obstante, se modificaban con y en el tiempo. Antes de ser retirado del espacio, fue él mismo quien salió de la espacialidad y del mundo actualmente existente, que afirmaba haber

observado antes sólo mediante «nuestros sentidos embaucadores». Renunció al mundo para hacerse tiempo, para llegar a ser él mismo: recordó cuanto se había estratificado en él como tiempo, porque estaba demasiado cansado para conservar las ganas de salir de sí mismo. Sólo conservaba la angustia ante la muerte porque aparta el cuerpo del espacio y porque del cuerpo se retira incluso el tiempo, el tiempo vivido, el único en el que había podido encontrar aquel yo, sobre el cual durante la vida *dans le monde* —en el mundo que aquí es al mismo tiempo el mundo en cuanto ámbito fenoménico y en cuanto «buena sociedad»— no le había sido reconocido un derecho de propiedad.

«A» recordaba y se acordaba, es decir, al recordar devenía sí mismo. En su informe sobre la *récherche du temps perdu* no nos ha dicho nada de aquel tiempo que también pesa sobre el individuo, cuyos recuerdos se desvanecen y que no tiene voluntad ni energía para encontrarse. Quien envejece —por no hablar del anciano o incluso de aquél que ya muy viejo se ve obligado a vegetar— percibe el peso de las estratificaciones del tiempo aunque no las examine en el recuerdo. En él sobrevive siempre —y probablemente no sólo a causa de la pérdida de las fuerzas físicas y de los crecientes sufrimientos que su cuerpo le procura— la sensación de llevar en sí mismo tiempo, y de no tener necesidad de realizar el pasado en el recuerdo. Subsiste un pasado-de-tiempo incluso sin recuerdo, como pura sensación: una cualidad inmediata e incomunicable, para cuya simbolización lingüística, si no queremos encerrarnos en el silencio, tenemos que referirnos a metáforas extraídas del ámbito espacial. El peso del tiempo gravita incluso sobre aquel que ya no recuerda más que unos pocos acontecimientos capaces de objetivarlo. Así es como se convierte en tiempo puro, o sea actualización del «sentido interno», que nos es más propio que el «sentido externo», forma de intuición de la espacialidad.

El espacio, incluso *mi* espacio, del que entro en posesión mediante la intuición espacial, es al mismo tiempo el espacio de los demás: es un fenómeno comprensible intersubjetivamente. No tiene en sí mismo nada de inmediato y no existe inconmensurabilidad entre el espacio vivido y el espacio mesurable de la ciencia. Con mi tiempo, no obstante, estoy solo, por mucho que pueda desear comunicarlo. El sentido del tiempo posee por ello una dramaticidad absolutamente incomparable con la del sentido del espacio.

Un «A», bien conocido por nosotros, fue obligado a estar durante seis meses atado en una celda semioscura. No poseía un espacio, en parte porque la celda era minúscula y poco iluminada, y en parte porque al permanecer atado no podía moverse. Con el paso del tiempo aprendió a adaptarse, y una vez resignado a la idea de haber sido privado del mundo no sintió ya la privación del espacio. Con una densidad óntica tanto mayor se presentaba sin embargo el tiempo vivido, que minuto a minuto, segundo a segundo se iba transformando en pasado para él, de manera que la comida, una sopa, consumida una hora antes resultaba tan lejana para él como aquella escena de infancia recién recordada. Estaba ya casi desespacializado cuando de pronto y para siempre se dio cuenta de que en determinadas circunstancias el tiempo vivido debe reemplazar al mundo: aquél era su propiedad y característica propia, éste, al contrario, engañaba siempre. En las perspectivas, en las intenciones de autorrealización se formula la esperanza de conferir al mundo la propia impronta. Sin embargo, llegados a un cierto punto se hace evidente que cada matriz resulta anulada por otra. La voluntad a la que se da una perspectiva no conduce al hacerse del yo, siquiera conduce a la toma de posesión del mundo. Es sólo un afán de perderse sin aliento en fuerzas extrañas que nos superan.

En su celda, «A» comprendió finalmente, entre las numerosas paradojas e insensateces con las que topaba al reflexionar sobre la existencia en el espacio y el tiempo, aquella única cosa que contiene en sí todas las demás ambigüedades y contradicciones; comprendió que en el ser-en-el-mundo, en el lanzarse en el mundo del espacio no existe todavía el yo, un yo que quiere constituirse en lucha con el mundo y en un cariñoso jugar con él; que cuando el yo se ha condensado es *tiempo* transcurrido, tiempo sin mundo, y que en este incierto yo-en-el-tiempo se expresa una cualidad emotiva hecha de melancolía y resignación inertes; comprendió finalmente que ambos, el yo-en-el-tiempo y el yo-en-el-mundo, no pueden ser *realidad*.

Y sin embargo, mientras es en el espacio y tiene en sí el tiempo, cada uno es real y forma parte de la realidad. Sólo cuando la reflexión sobre la existencia y el transcurrir del tiempo —incluso demasiado intensa y *a priori* destinada al fracaso— nos conduzca a la locura o al suicidio, en la insensatez de locura o de autodestrucción aparecerán finalmente resueltas las contradicciones. Por eso «A» en su celda experimentaba sensaciones distintas de las de algunos compañeros suyos con los que tuvo ocasión de hablar del tiempo transcurrido en aislamiento, amenazado de muerte. Muchos de ellos no habían renunciado a la esperanza que se resuelve en el deseo de lanzarse al mundo. «A» esperaba el final previsto sin excesiva angustia. No porque fuese valiente, todo lo contrario, sino porque al reflexionar, que forzosamente se convertía en vagabundear por el pensamiento, no siendo posible siquiera rozar con el pensamiento el objeto de la reflexión, se había ya cansado tanto como el invitado de los Guermantes, cuando abandonó la *matinée* del príncipe para ponerse a la obra en su habitación forrada de corcho. Aquel que una primera vez no se resigna al hecho de que todo ser humano es real y está en la realidad porque todos lo afirman, y que él actúa en un mundo que

considera real, porque se considera real, quien por tanto ha empezado a rebelarse, ya no se resigna. Puesto que quiere pensar lo impensable se convierte en el hazmerreír del mundo y finalmente de sí mismo. Se pone en una situación difícil y no le queda más que algún alivio, como lo fue para «A» la tardía búsqueda del tiempo perdido.

No obstante, alivio necesita tan sólo aquel que desde el sinsentido de nuestra existencia en el transcurso del tiempo ha sido empujado al borde de una locura que representa quizás la única respuesta a aquello que es, a su vez, el mayor de los interrogantes aparentes y al mismo tiempo la cuestión existencial más atormentante. Quien no inicie una búsqueda que, desde un intenso razonar, le conduzca a devanarse los sesos hasta el desatino, vivirá como «Jedermann»[5], como un cualquiera, en el tiempo y en la realidad. Oscilará en un equilibro que, ciertamente, puede ser destruido por cualquier cosa y que, no obstante, la mayor parte de las ocasiones se reconstruye mediante una especie de reproducción celular del espíritu. Vivirá fluctuando entre la muerte y la locura en un equilibrio en el cual el tiempo cronológico espacializado y el tiempo vivido poseen aproximadamente la misma densidad y en el cual la inercia del cerebro desarrolla una función autoprotectora. Tal vez afirmará tener un «sentido natural del tiempo», en garantía de su salud mental y de su capacidad de resistencia.

¿Esta manera de actuar comporta sólo una retirada de las zonas de peligro durante el trabajo de reflexión hacia la tranquilidad de las convenciones? Cuando no escucha su propia voz interior, este individuo habla del tiempo sin rencor, casi como si conociese sus misterios: nos vemos mañana a mediodía; hace un año visité los castillos del Loira; la espera del dentista es aburrida y se pierde el tiempo. La existencia en la sociedad le obliga a llevar reloj, a apuntarse los compromisos en la agenda, a hacer una reserva para un día determinado en el transbordador

del Canal de la Mancha. En la paz que le concede el estar libre de reflexionar, posee pasado, presente y futuro en los términos en que se le exige para funcionar como se debe. En último análisis, sin embargo, cuanto para él es indudable, por ejemplo su «sentido natural del tiempo», sobre el que insiste y en cuya certeza se siente superior a quien desvaría, podría tal vez ser diferente de la necesidad de tranquilidad, de la sumisión a la ley de la funcionalidad. Podría de hecho argumentar que eso tiene que ver con la «naturaleza» y no sólo con la naturaleza de orden fisicomatemático que la ciencia ha deducido de la realidad, sino incluso con la naturaleza *vivida*, la *nature vécue*, aunque sólo sea para variar un concepto conocido por nosotros.

Porque no hay duda de que él *vive*. Supongamos que tiene una herida. Al principio parece que no quiera cicatrizar, supura y le produce dolor, tanto como que en un primer momento la percibe como un ataque desde la exterioridad espacial a su cuerpo, que él posee plenamente sólo cuando no lo posee, o sea no siendo consciente de tenerlo. Sin embargo, poco después se produce una mejora. Su organismo gana la batalla contra la infección, la herida cicatriza: de pronto es el tiempo el que cicatriza las huellas de la lesión. Con el paso de los días, la herida cicatrizada del nuevo tejido se convierte cada vez más en tiempo vivido y naturaleza vivida, hasta el día del triunfo del tiempo, cuando, gracias a éste —a propósito del cual la opinión común señala que es un gran médico, cosa que, por otro lado, no es cierta— la lesión desaparece por completo. La lesión se ha transformado en cicatriz, aparece curada por el tiempo, y desde ese momento deja de ser tiempo o cualquier otra cosa externa en lo que se refiere a la dimensión espacial, para ser simplemente parte del cuerpo que no se siente ya él mismo y que pertenece al mundo.

Por lo que parece, existe realmente algo como el sentido natural del tiempo que supera las convenciones

implícitas en la operatividad. *Reflexionar sobre el tiempo no es, sin embargo, natural, ni quiere serlo*. Es obra del hombre presa del horror, de aquel que no encuentra ya paz en sí mismo, porque la inquietud no se lo permite, mientras que él quisiera encontrarse a sí mismo, saliendo de sí mismo; encontrarse a sí mismo en el tiempo, cuyo misterio un día, mientras envejecía, le turbó y alarmó. ¿Ha sucedido porque ha reconocido como falaz el cicatrizarse de toda herida, pues existe en él, como en todo ser humano, más allá de toda cura, la última herida, aquella de la que ningún tejido podrá regenerarse? ¿Es porque no logra aceptar el hecho de estar en el tiempo y en el espacio, y de que un día no muy lejano ya no estará? El hombre que se ha abandonado al horror, aunque sólo sea reflexionando brevemente acerca del tiempo que se ha acumulado en él, en cualquier caso ha abandonado ya a medias el espacio donde le será concedido permanecer todavía algún tiempo. Él es ya, mientras el tiempo pasa en un abrir y cerrar de ojos, tan sólo una criatura del tiempo. Dice: yo, pero quiere decir: mi tiempo. «A» cada vez más es un extraño para los demás, para esos que simplemente dejan transcurrir el tiempo, e incluso para los otros, para aquellos que con astucia imponen al tiempo el orden de su espíritu, que funciona a la perfección.

CONVERTIRSE EN EXTRAÑO DE SÍ MISMO

Mientras «A» lleva a cabo su aseo matutino delante del espejo, hace ya varias semanas que ha notado alrededor de los párpados pequeños nódulos cutáneos amarillentos o efervescencias: no le producen inquietud alguna, no duelen al tacto, se consideran inofensivos, existen, tan sólo; no son particularmente feos, apenas resultan perceptibles por los demás si no se les muestra expresamente. A ella, «A», le producen no obstante una cierta inquietud que se añade a otras surgidas en los últimos años; una inquietud poco intensa, aunque sutilmente agobiante. Se ha informado en su pequeña enciclopedia médica, que, para su propia irritación, consulta cada vez más a menudo, y ha llegado a saber que se trata de xantomas provocados por el depósito de algunas sustancias, en concreto del odiadísimo colesterol, que, según parece, el organismo produce en cantidades cada vez mayores. «A» había asociado inmediatamente los xantomas a Xantipa, lo cual acrecentaba su disgusto, por más que supiese que sobre la mujer de Sócrates recaía erróneamente la fama de poseer un ánimo pleiteante.

«A», pues —la cincuentona que a causa de la mácula amarillenta, con bastante disgusto se llama a sí misma Xantipa—, se ejercita delante del espejo en el arte de reflexionar sobre sí misma, en intentar alcanzar la oscura condición de autoextrañamiento y simultánea conquista de sí misma, de aversión o, mejor, de resistencia contra aquel yo, manchado de amarillo y —como ella misma tal

vez dice de manera un tanto exagerada— con ojos «desfigurados», que la observa desde el espejo. Es comprensible que «A», no habituada a este trabajo de reflexión, se sienta disminuida y al mismo tiempo irritada por esta nueva forma de hostilidad, y que lo primero que haga sea buscar un apoyo. Le da vueltas y vueltas en la cabeza, se trata de un simple trastorno del metabolismo, por tanto, de una manifestación de envejecimiento; así pues, busca el consejo de una amiga, que ella no conoce en persona, que ha descrito amplia y magistralmente la *force des choses*, la coerción impuesta por las circunstancias, en concreto, las *circunstancias de la vejez*. «A menudo me detengo, consternada, ante esta cosa increíble que me sirve de rostro; escribía la amiga, detesto mi imagen: sobre los ojos, el sombrero, debajo, las ojeras, la cara demasiado llena; y ese aire de tristeza que proporcionan las arrugas en torno a la boca. Veo mi rostro de otros tiempos sobre el que ha venido a posarse una viruela de la que no curaré». Pobre Simone, murmura «A», pobre Simone que sufres, sin ser una Xantipa como yo. A pesar de la profunda simpatía, no está completamente satisfecha con su amiga, que ha manifestado, igual que ella, su propio descontento, pero que no ha descrito qué más sucede debajo o más allá de esta condición deplorada o deplorable; esto sería justamente lo decisivo.

¿Cuál es la base del sutil tormento que desde hace tanto, antes de que apareciesen las manchas amarillas sobre los párpados, asalta a «A» cuando se mira en el espejo por las mañanas? Es posible que en los estratos más profundos se oculte un horror que en principio no tiene relación alguna con el envejecer y con el deterioro del organismo que comporta; un profundo horror ante el yo, que, al mismo tiempo, es incluso —puesto que «A» lo puede no sólo observar sino tocar de manera que la mano que toca se convierte inquietantemente en una mano que siente— el no-yo, tanto que siempre, incluso de joven, lo

más auténticamente familiar aparece ante nosotros como algo extraño. Este horror, que forma parte de nuestra naturaleza humana profunda, es superado, no obstante, por la cotidianeidad —¿el nuevo lápiz de labios es demasiado claro o demasiado oscuro?, ¿con este marcado a la moda no resulta un cabello demasiado abultado?, ¿el collar no resulta un poco indiscreto?— de forma que se puede abandonar el espejo para afrontar la jornada con el equilibrio suficiente. El sutil estrato de la cotidianeidad se rompe no obstante cuando el individuo que envejece se detiene ante la imagen del espejo, siguiendo las huellas de su envejecimiento: de improviso, en ese momento, se impone el terror a causa del hecho de que somos yo y no-yo y en cuanto a yo y no-yo podemos poner en cuestión nuestro yo habitual.

Sin embargo, no ha llegado aún al campo de batalla el arma más poderosa, cargada con el «horror» y el «terror», con un dramatismo solemne, que para quien envejece es sustituida y se disuelve bastante deprisa en una aversión muy diferente, metafísicamente inferior si se quiere, pero no por ello menos atormentante. El ojo de «A» permanece inmóvil sobre las excrecencias cutáneas amarillentas y no se gusta y, al igual que la amiga, se confiesa, quizás, que esa cosa que le sirve de cara es algo horrendo. ¿Odio a uno mismo? No nos parece el término más apropiado porque el odio tiene siempre una calidad *moral* que en ningún caso puede extenderse hasta la aversión por la propia piel marchita y comprender las células de los tejidos, que progresivamente pierden sus componentes solubles, hasta el punto en que ya predomina la sustancia de fondo poco soluble. ¿Disgusto por sí mismo? Ni siquiera eso, porque «A» sabe que los xantomas y la piel marchita son en general considerados repugnantes, y recuerda de manera vaga incluso la propia repulsión experimentada ante la decadencia de otros; pero este saber le ha venido en gran parte de lo externo, del mundo, para el que sus manchas amarillas son las de una

extraña, mientras que para ella aquellas cosas, por más que piense en hacérselas quitar por el cirujano (a propósito, ¿cuánto puede costar una operación de ese tipo?, ¿hay algún especialista que pueda ocuparse?), son sus manchas, una característica totalmente suya, contra la que la repulsión no puede rebelarse como no puede rebelarse a favor de la eliminación de las propias sustancias orgánicas. ¿Vergüenza? Quizás. Aunque naturalmente se pueda imaginar que todos los seres humanos, de cualquier edad, se van a encontrar con la piel marchita y los mórbidos nódulos amarillentos en los párpados; en ese caso, fenómenos del estilo no serían considerados desagradables, pues no es concebible que todo el mundo odie a todo el mundo.

Cansancio de uno mismo —una expresión derivada de aquel estar cansado de vivir que, aunque de vez en cuando lleve al suicidio, no es nunca odio total a la vida, repulsión por la vida, sino incluso deseo de vivir, o dicho de otro modo, deseo de una determinada forma de vida que la vida nos niega—, cansancio de uno mismo, ¡de eso se trata!

Un cansancio que va paralelo —«A» se da cuenta de ello cada mañana cuando repite el ahora ya ritual experimento del espejo— a una inconfesada satisfacción de sí misma; de hecho, nace una especie de orgullo por haber resistido durante tanto tiempo, hasta el punto en que «A», aun profundamente dominada por el disgusto, muestra su piel agrietada como un valiente guerrero muestra sus cicatrices. La relación del que envejece con el propio cuerpo es una relación narcisista: el enamoramiento de la imagen en el espejo no es ya unívoco, sino que es justamente un amor al disgusto, en el que el disgusto se ama a sí mismo y el amor experimenta un profundo disgusto de sí.

De manera similar a todos aquellos que en su situación manifiestan el deseo de experimentar este oscuro estado de las cosas, «A» es sorprendida por aquello que —

retomando un término empleado por su amiga— define como *l'ambiguité* de la situación; una *ambigüedad* que no tiene posibilidad alguna de reconvertirse en univocidad. Ambiguo hasta la clara y abierta aporía no es sólo el hecho de que ante el espejo experimente al mismo tiempo disgusto y complacencia por sí misma: la aflige incluso la disonancia, en la que ya sólo consiste toda su armonía vital, entre extrañamiento y familiaridad consigo misma.

Se ha convertido en extraña de sí misma, ciertamente; eso que ve durante el ritual matutino no tiene nada —o poco— que ver con el yo exterior que lleva consigo desde los días más halagüeños de un pasado más o menos reciente, puesto que en un estrato de conciencia bastante superficial puede sostener para sí misma que se «siente joven». A su nombre, cuando lo lee, por ejemplo, en el sobre de una carta, asocia la idea de una mujer todavía no envejecida. Vuelve a lo escrito por su amiga: «Cuando leo impreso Simone de Beauvoir, se trata siempre de una mujer joven… que soy yo…». Lo mismo le ocurre a ella y el componente quizás más fuerte del disgusto es justamente ese extrañamiento de sí misma, esa desarmonía entre el yo joven que acarrea consigo a través de los años y el yo que envejece de la mujer en el espejo. Pero en ese mismo instante, en ese breve lapso de tiempo, «A» —si sólo resiste en el espejo y no aparta la mirada con la rabia que puede ser únicamente la rabia de una extraña— comprende que está, con sus manchas amarillas y sus ojos sin brillo, más cerca de sí misma de lo que ha estado nunca, más desagradablemente íntima y familiar a sí misma de lo que ha sido nunca; y que está condenada a convertirse —delante de aquella imagen en el espejo extraña a ella— en sí misma de una manera cada vez más apremiante. «Creía que me ocupaba poco de mi aspecto externo», escribe la amiga. «Del mismo modo que los que comen hasta saciarse y disfrutan de buena salud olvidan que tienen un estómago; mientras

podía mirar mi imagen y quedarme contenta, la olvidaba, todo iba bien, era como era. *Rien ne va plus, je déteste mon visage*». A diferencia de su amiga, o al menos de manera distinta a como ésta lo ha descrito, «A» sabe que no sólo detesta su rostro, que no sólo se le ha vuelto extraño. Porque en el pasado, cuando era como era, cuando una lo podía contemplar y olvidar sin estar descontenta, ¿había existido verdaderamente aquel rostro para ella? Había formado parte de aquel mundo del que ella era partícipe y que le pertenecía, parte de un yo que sin contradicciones ni *ambigüité* era yo y mundo a un mismo tiempo, que no dudaba de sí, pues no se había vuelto todavía extraño a sí mismo. Solamente ahora, en la metamorfosis, que tal vez, según le parece, alcanza hasta la irrecognoscibilidad, el rostro extraño, ya no dirigido al mundo, porque ya ha sido repudiado por éste, es, en todo y para todo, el suyo: la fusión entre extrañamiento de sí y concentración en sí misma, cuya manifestación extrema puede ser una melancolía narcisista, es la experiencia de fondo de cualquiera que, envejeciendo, tenga la paciencia de detenerse ante el espejo, tenga el valor de no atemorizarse ante las manchas amarillas y la deshidratación, que no interiorice y se someta al juicio convencional de los otros. «A» continuará todavía por mucho tiempo con el ceremonial del espejo, hasta el día en que sea arrancada del espacio, o que de mujer que envejece se convierta en anciana que ya no conserva de los días pasados ningún yo y que debe buscar en el álbum de fotografías el propio rostro de entonces.

La ambigüedad del envejecimiento que «A» descubre y a la que se adapta no es sólo un problema de autoanálisis ante el espejo. La relación del individuo que envejece, hombre o mujer, con el propio cuerpo es ambigua en cada momento. Porque el envejecimiento no es una «condición normal» para quien envejece: la norma es un problema de valoración objetiva, y esto es válido tanto para el envejecimiento como para la muerte, que, por otro lado,

es tan sólo un hecho y nada más. Una señora de setenta y cinco años que gozaba de buena salud, fue al especialista a causa de un dolor reumático que, afirmaba con indignación, no había experimentado nunca en el pasado; del médico pretendía que lo hiciera desaparecer taumatúrgicamente. Este, bromeando, le respondió: querida señora, si ahora no tiene reumatismos, ¿cuándo quiere tenerlos? No le gustó demasiado la broma a la señora: los reumatismos no los quería en absoluto, en ninguna fase de su vida, del mismo modo que no quería ser vieja y tener que morir, puesto que la vejez y la muerte eran cosa de los otros. Nos parece que el envejecimiento y la muerte de los demás entra dentro de lo normal; nosotros nos excluimos del curso de la vida y de la muerte.

Para quien no se deja anular en una forma de consenso social, para quien no hace propia la opinión común, que no es tal en realidad, siendo como es opinión sobre otras opiniones, el envejecimiento no es un proceso normal, como no lo eran los reumatismos para la anciana señora; porque en el fondo se trata de una enfermedad, de una enfermedad para la que, sin embargo, no se puede esperar cura. Es verdad que incluso en el curso del envejecer enfermamos y que a continuación «curamos», en sentido médico. No obstante, en el envejecer, tras cada curación, nos hallamos en un punto más profundo de la espiral de la vida orgánica: no estamos tan sanos como lo estábamos con anterioridad, por muchas aclaraciones tranquilizantes que nos dé el médico. Hoy estamos un poco menos sanos de lo que lo estábamos ayer y apenas un poco más de lo que lo estaremos mañana. El envejecimiento es un mal incurable, y tratándose de una enfermedad, subyace a las propias leyes fenoménicas de cualquier otra enfermedad aguda que podamos contraer a lo largo de nuestra vida. Por eso el envejecimiento establece con nuestro cuerpo una relación de familiaridad y de extrañamiento idéntica a la

de cualquier otra molestia específica; de hecho, provocándonos un número creciente de enfermedades cada vez más graves, presenta en su totalidad, e incluso en las fases de relativo bienestar físico, aquel carácter tormentoso que conlleva toda enfermedad, por liviana o grave que sea. En el envejecimiento —que aún consiente la disponibilidad a la rebeldía, mientras que la vejez se envilece de resignación— somos conscientes de nuestro *estado de salud*.

Lo admitimos, es una verdad barata afirmar que, en general, el estado de salud resulta perceptible sólo en la enfermedad. Aquel que dice «me siento bien» es que ya no se encuentra del todo bien; igual que quien afirma sentirse joven, no puede ser verdaderamente joven. Quien se «siente», ya sea bien o mal, no se halla en situación óptima, porque mientras se halla en plena posesión de sus fuerzas y vive en la certidumbre de una corporeidad sana, no se «siente». No está en sí mismo, antes bien —como nos explica un gran médico y antropólogo alemán— está «allí», junto a las cosas y acontecimientos del mundo, *fuera* de sí, añadimos por nuestra parte, en el espacio que forma parte de él y que le pertenece, que al crecer ha quedado unido de manera indisoluble a su yo.

El individuo que envejece es, por el contrario, cada vez más partícipe de un yo desposeído de mundo. En parte se convierte en *tiempo*, a través del pasado acumulado de los recuerdos del espíritu y del cuerpo, en parte deviene cada vez más su propio cuerpo. En este proceso —incluso cuando evita el espejo, como hacen tantos que envejecen, porque han aceptado el juicio del mundo sobre la fealdad del marchitarse—, le sucede como a nuestra «A» ante el espejo: percibe el cuerpo, del que se hace consciente ahora en calidad de yo, como una funda, como algo exterior que le viene impuesto, y al mismo tiempo como condición propiamente suya, a la que se ve

reducida cada vez más y a la que dedica una atención creciente.

Quizás podamos hurtarnos al espejo. Pero no podremos dejar de observar nuestras manos, sobre las que se marcan nuestras venas, nuestra barriga, que se vuelve blanda y arrugada, nuestros pies, cuyas uñas, a pesar de la aplicación del pedicuro, resultan duras y quebradizas. Ni tan siquiera ciegos podríamos obviar nuestro cuerpo; debemos permanecer en nuestra piel, que se escama, por mucho que de buena gana la abandonaríamos. El cuerpo que, como dice Sartre, era *le négligé*, que se comprendía a sí mismo a base de *no* comprenderse; este cuerpo que ya no media entre nosotros y el mundo sino que, por el contrario, con la respiración fatigosa, con las piernas que duelen, con las articulaciones atormentadas por la artritis, nos aísla del mundo, del espacio, se convierte en nuestra cárcel, pero también en nuestra última morada. Se hace despojo —el concepto de «despojo mortal» se impone a cualquiera que al envejecer piense en su destino terrenal— y en la misma fracción de pensamiento se convierte también en extrema autenticidad humana, porque al final es siempre él quien tiene razón.

Aquello que antes era mundo, por cuanto era y poseía parte de nuestro yo, se reduce con y a través del cuerpo que se marchita; peor aun, deviene la negación evidente de nosotros mismos.

Desde hace ya algunos años, «A» observa con inquietud el enfriarse de eso que alguna vez ha definido como su sentimiento del paisaje. Montes, valles, bosques que una vez amó son ahora una especie de club que lo rechaza. Tiene, ciertamente, motivos suficientes para enfrentarse con escepticismo a la naturaleza entendida como paisaje estético: en una época bien precisa, y para él todavía muy presente, bosque, valle, monte habían sido instrumentalizados por una literatura de pésima

calidad y por una política todavía peor; aquellos que en la época, cantando el paisaje con voz chillona, aseguraban estar «ligados a la naturaleza», eran enemigos del hombre, y «A» tenía buenos motivos para alinearse con el señor Settembrini[6], quien había explicado a un joven benjamín de la vida con vivas palabras cómo la naturaleza era, considerada en relación con el espíritu, el principio maligno y diabólico. Sin embargo, para «A» aquel italiano amigo del sutil razonar es un amable recuerdo literario, pero no una autoridad y sabe muy bien que hubiera sido insensato negarse la emoción que suscita el perfil de una montaña o el ondear de un bosque, tan sólo porque en una época cercana, aunque históricamente ya remota, se impusieron una estética del paisaje y una mistificación de la naturaleza profundamente sospechosas.

Ha empleado un cierto tiempo en comprender las causas del debilitamiento del sentimiento del paisaje que estaba ya a punto de condensarse negativamente en un profundo disgusto por el paisaje. Pues era en la naturaleza antes que en la ciudad donde percibía que el mundo, que había poseído como parte de su persona, había acabado siendo negación de la misma.

La cima de la montaña, ahora inalcanzable, o alcanzable sólo con gran fatiga, era su anti-yo. El agua, en la que quería nadar, pero que sólo soportaba si alcanzaba una cierta temperatura, se le negaba. El valle risueño, pero lleno de moscas que de joven nunca le había fastidiado y que sin embargo ahora hacía que se lo llevaran los demonios, se convirtió en la negación de su deseo de expansionarse. Los demás escalaban las montañas, nadaban en los lagos, paseaban por los valles; él era repudiado y rechazado hacia sí mismo. La hostilidad del paisaje —de la que en este contexto hablamos sólo en sentido figurado y que, sin embargo, en el *monde vécu* es una realidad y un dato inmediato de la consciencia— se presentó ante la consciencia de «A»

como una contradicción de su propia persona. Empezó a evitar la naturaleza. Ahora ya le resulta del todo extraña y se retira al lugar donde el desafío de un mundo que es su negación no lo mortifica a cada momento: a su habitación. Cuando los amigos lo invitan a una excursión dominical o a una estancia en el campo, declina la invitación con indiferencia: no tiene sentido medirse con un adversario que va creciendo a medida que nosotros perdemos nuestra fuerza.

Un razonable cientificismo o simplemente una observación superficial intentarán demostrarnos que el caso de «A» es un caso particular, y nos hablarán en términos médicos de su incierto estado de salud, que no le permite desarrollar una actividad deportiva o semideportiva, y que todo lo demás no es otra cosa que refinadísimas fantasías. ¿Y qué decir de aquel marido y de aquella esposa que, habiendo descendido ya profundamente al pozo de la edad, continúan haciendo largos paseos a pie, sintiéndose «bien», y «jóvenes», por añadidura? Ciertamente, estos ágiles viejecitos existen y todavía por cierto tiempo se moverán en el mundo y en el espacio. Uno está un poco más enfermo que el otro; éste a los cuarenta y cinco años ha envejecido hasta el punto de que a sus compañeros de estudio les cuesta reconocerlo; el otro resiste valientemente, y cuando cumpla sesenta años los amigos no encontrarán ningún cambio en él y brindarán a la salud de este joven sesentañero. Más allá, no obstante, de esta evidencia, en la tentativa de describir la esencia del envejecimiento rechazando la solidez del *common sense* y la objetivista terminología médica, sigue siendo *cierto* lo que decíamos: al individuo que envejece, no sólo se le escapa el mundo, sino que se le convierte en enemigo; todo ser humano, tarde o temprano, con un cansancio más o menos profundo, renuncia a la lucha desigual y se desentiende. El día de la retirada con banderas desplegadas, de la derrota a manos de un mundo convertido en enemigo nos

alcanza a todos: es tan cierto como la muerte que anuncia.

Si queremos definir concisamente la condición fundamental del envejecimiento, podemos resumirla en los conceptos de pena y sufrimiento. Penosa es la confusa semiconsciencia de la incurabilidad de un mal, y atormentadora es la certeza, normalmente no aceptada en todas sus consecuencias y, no obstante presente en todo el espacio existencial, de que tras cualquier enfermedad aguda podemos curarnos en sentido médico, pero que en nuestra vivencia nos levantaremos del lecho más enfermos de lo que lo estábamos antes. Incluso en este caso nos hallamos sometidos a la ambigüedad entre extrañamiento de uno mismo e intimidad consigo mismo, entre disgusto de sí y deseo de sí. En el nivel del pensamiento discursivo, el primero supera en todos los casos al segundo; ¿seré yo éste?, se pregunta el individuo enfermo de envejecimiento y enfermo a causa del envejecimiento cuando se mira al espejo o cuando, caminando, corriendo, escalando, experimenta una y otra vez cómo el mundo se hace enemigo, cómo el cuerpo que lo sostenía y se sostenía a sí mismo deviene un *corpus* que gravita sobre él y al mismo tiempo se convierte en un peso para sí mismo. En un estrato aún más profundo de la vivencia, allí donde todavía no hay palabra, prevalecen la búsqueda y el deseo del yo. Los acontecimientos se cumplen allí siguiendo un insólito recorrido. El individuo que envejece, al cual el propio cuerpo aparta del mundo constriñéndole a ocuparse de él mismo, de su cuerpo, incluso a devenir como cuerpo y nada más, debe percibir necesariamente como algo externo el «despojo mortal» que lo viste y que al mismo tiempo, desde dentro, lo desnuda; y debe percibir en términos de homicidio la muerte inminente.

El primer estadio de la disociación del yo en el proceso de envejecimiento consiste en el hecho de que el yo espiritual —no entendemos por ello un yo trascendental,

sino un yo que consiste en tiempo acumulado, que conserva la identidad propia por medio del recuerdo—, que este yo de la conciencia quisiera, en cierto sentido, deshacerse del despojo para volver a ser él mismo; dicho de otro modo, para volver a ser aquello en lo que se ha constituido a través de los recuerdos. Se rebela contra aquel yo descubierto como no auténtico por él mismo, en el cual el despojo, que naturalmente no es sólo exterior pues está compuesto de elementos interiores, por ejemplo de un estómago que duele o de un corazón que no late como debiera, se apresta a transformarlo. ¡Sólo pido que mi maldita carcasa me deje en paz!, exclama quizás «A» en ocasiones, creyendo así que establece distancias con aquello que le grava en lo íntimo y que exteriormente lo corrompe de manera ostensible para todo el mundo. Y en realidad el proceso de envejecimiento es un proceso de materialización y de sustancialización. El progresivo empeoramiento de las funciones metabólicas conlleva una acumulación de escoria, subjetivamente visible y reconocible desde el exterior, en las células de todo el organismo. Quizás se podría decir, siempre manteniendo una respetuosa distancia con el universo de la terminología física, que en el envejecimiento el cuerpo se hace cada vez más *masa* y siempre menos *energía*. Esta masa, que el individuo afectado de envejecimiento advierte en sí en cuanto a tal, es el *yo nuevo*, enemigo, que se opone al «sí mismo» del pasado, conservado por el tiempo y constituido en éste, es el yo extraño y auténticamente adversario.

No obstante, el adversario que desde el interior nos fagocita no puede permanecer siempre siendo lo que era. El viejo yo, aunque sólo sea sobreviviendo como acumulación de tiempo e incluso disolviéndose cada vez más en el tiempo (dado que mundo y espacio se retraen), acepta desconfiado una especie de *gentlemen's agreement* con el nuevo yo que se materializa en el cuerpo grávido. Finalmente se cumple una simbiosis

profundamente sospechosa entre yo-tiempo-recuerdo y yo-cuerpo-presente. Tiene lugar un inquietante afecto, que no excluye, antes bien, acentúa el disgusto de sí mismo, entre la persona que envejece y su nuevo yo: «A» se palpa un punto doloroso y observa, inmerso en profundas meditaciones, la piel agrietada de su pierna. Advierte algo más o menos vago, que pocas veces asume a nivel de pensamiento discursivo, algo profundamente ambiguo y contradictorio que podemos resumir como sigue: ¡pobre estómago, tú que me has servido fielmente, digiriendo cuanto ingería, hasta el punto de que yo no te sentía y por tanto no te poseía; tú que has procurado que en mi cuerpo no se agotase la linfa vital!, ¡pobre pierna mía, tú que me has acompañado por un mundo hecho de calles, de montañas, de adoquinados, de aceleradores! ¡Ahora estáis malogrados por el tiempo y por el trabajo y ya no podéis más, ambos estáis cansados, como está cansado incluso el corazón que ya no me consiente subir los peldaños de dos en dos!

Mísera pierna, desobediente corazón, estómago rebelde: *a mí* me hacéis daño, enemigos, a mí, que quisiera palparos y protegeros y compadeceros y, al mismo tiempo, arrancaros de mi cuerpo, sustituiros. Me siento mal al pensar que soy mi pierna, mi corazón, mi estómago, que soy todas mis células aún vivas, pero contrarias a renovarse y que al mismo tiempo *no* soy todo esto; que cuanto más cerca me siento de ellos, tanto más me extraño a mí mismo, aun siendo yo mismo.

Si utilizamos el lenguaje —vago e incapaz de imponerse al espíritu investigador de la ciencia— de la alegoría que bien o mal hemos elegido para nuestras reflexiones, podemos decir que en el envejecimiento yo soy *por medio* de mi cuerpo y *en contra* de él; en la juventud, yo estaba *sin* mi cuerpo y *con* él. Cuando supere el estadio del envejecimiento y entre a formar parte del ejército de los viejos, seré sólo cuerpo y nada más, cuerpo en cuanto progresiva pérdida de energía y

aumento de sustancia: hasta cuando, en el momento en que incluso la sustancia, esté descomponiéndose en sus elementos, yo ya no sea yo ni ninguna otra cosa. El envejecimiento es, que se me perdone al menos por una vez el uso de un término de moda, el momento del cambio dialéctico: la cantidad de mi cuerpo que se mueve en la dirección del aniquilamiento se convierte en la cualidad de un yo transformado.

¿Qué somos en el fondo los humanos? La morada permanente de atroces dolores, piensa «A», despertándose de noche por un dolor de muelas. Probablemente se trata de una periostitis, provocada por el rebajamiento del alvéolo de la encía, con la consecuente penetración de bacterias en la mandíbula. Es un dolor atroz que me obligará a hacerme extraer el diente sobre el que se apoya el puente. Esta intervención provocará la caída de una hábil obra de arquitectura dental, a la que seguirá —si no es que pretenda andar por ahí mascullando con los labios hundidos, y precozmente envejecido, cosa que desgraciadamente no se consiente en mi profesión, por mucho que sea la solución más cómoda— a la que seguirá, decía, la prótesis dental: materialización extrema de mi cuerpo ya de por sí muy materializado. Como he aprendido de numerosos chistes más o menos ingeniosos, la prótesis dental no es una tragedia, es tan sólo algo ridículo. Cuando éramos jóvenes me mordisqueabas, dice una noche la mujer concupiscente al marido, el cual, no teniendo ningunas ganas de ceder a la calamidad del deseo conyugal, por toda respuesta murmura que ha tenido una jornada muy dura en el trabajo; mas, al insistir ella en el tema de la seducción, pretendiendo que él se convierta también en un seductor, el marido exclama resignado: *all right, all right give me my teeth*. Hasta aquí esta divertida historieta. «A» no está de acuerdo con el autor porque cree que una prótesis dental es de la misma sustancia trágica que el personaje del rey Lear en el yermo, y está

convencido de que quien no puede masticar un pedazo de carne cae en un suplicio obsceno. La vida no es sólo la morada de los atroces dolores que «A» advierte en la mandíbula —hasta el extremo que no sabe exactamente dónde le está trepanando y desea fervientemente estar en otro lugar, al lado, por ejemplo, del dolor de dientes—, sino incluso un alto tribunal del escarnio. ¡Qué vergonzante es la pobreza!; la mayoría de los turistas encuentra que son repugnantes los «*fellàh*» cubiertos de harapos; así de vergonzante es también la decadencia: el mundo, entendido como conjunto social, no nos perdona que el proceso de materialización que sucede en nosotros tenga lugar ante sus ojos y nos dedica sólo buena asistencia médica y chistes, ambos una forma del deseo de la sociedad de mantenernos alejados. No obstante puedo, piensa «A» levantándose de la cama para tomarse un vaso de agua y un analgésico, intentar la renuncia a mundo, monte, valle, calle, vecino e inventor de chistes, y concentrarme más en mis dolores, que la ruina del cuerpo me inflige. No vale ocultar lo que ha pasado, que me he despertado en plena noche con un terrible dolor de muelas y la perspectiva de una prótesis dental. Los valientes que no quieren saber nada de sus dolores y que los liquidan con un gesto de viril resistencia o de femenina aceptación —¡no es nada, no es nada importante!— pueden estar seguros del honor que les tributará una sociedad que no quiere ser incomodada por el espectáculo de la decadencia. Puesto que reniegan de su dolor y no aceptan aquello que es propiamente suyo, no alcanzan nunca el hallazgo del yo.

El cuerpo, que sólo en el dolor y sobre todo en el envejecimiento —que con creciente frecuencia nos regala nuevos disgustos— descubrimos hasta el fondo, cuando no puede, a causa de su sufrimiento, ir más allá de sí mismo y disolverse en el mundo y en el espacio, el cuerpo, decíamos, es tan auténticamente un yo como el

tiempo que el individuo que envejece ha estratificado en sí mismo.

Por este motivo «A», en el momento en que toma el calmante y gracias a éste se halla suspendido entre alivio y esperanza de no padecer ya más dolor y esto le abre la posibilidad de reflexionar, se muestra decidido a disfrutar los minutos de suspensión, a entrar en relación con el dolor de muelas. Se trata, piensa, de mi dolor de muelas: el deseo de deshacerme de él o de colocarme a su lado o de lanzárselo a mi vecino sano por el hueco de la puerta entreabierta, existe; no obstante, el sufrimiento en la mandíbula, que mañana probablemente confiaré, como hace todo el mundo, a las curas del dentista, quien quizás pueda liberarme del dolor arrancando, con mano experta, algo de mi yo, e injertando en calidad de subrogado una *res extensa* de material ajeno, representa un sentimiento acentuado de mí mismo, una realización de mi carne en la autonegación de la carne: es un acrecentamiento del yo, y al mismo tiempo una pérdida del yo, o sea, el forzado abandono de un yo convencional, bastante abstracto, que se adormece sin dolor y que mañana pertenecerá al mundo, será mundo.

Dolor y enfermedad son exaltaciones de la decadencia del cuerpo, que éste prepara por sí y para sí, a fin de que me anule totalmente en él y de este modo acreciente mi yo en el proceso flogístico, que, si por un lado reduce mi funcionalidad, por el otro hace crecer aquello que sólo me pertenece a mí: mi yo.

El analgésico hace efecto, el dolor disminuye. «A» deja escapar un suspiro y huye de la problemática euforia del dolor, que por otra parte ha tomado posesión de él sólo cuando ya había ingerido el calmante y con ello bebido su esperanza de libertad del dolor. Vuelve a entrar en el ámbito de reacción de la normalidad. Es libre, como cualquiera al que se libera de un tormento. Es un mal padecer un tormento físico, y un bien ser liberado de él. «A» no lamenta la conquista del yo que le ha procurado el

dolor de muelas. Eso que se presenta ahora, en el momento del alivio, es una vez más la sensación de extrañamiento de sí que provoca el deterioro físico, señalado por el dolor de muelas. ¿En qué me he convertido? Mientras se le cierran los ojos y va apareciendo el sueño piensa: en efecto, soy un hombre con los dientes averiados, un organismo que no opone resistencia a la irrupción y a la difusión de microbios. Un ser humano que envejece. Mañana el dentista, las tenazas, la extrema materialización de mi cuerpo bajo forma de prótesis para la que deberé desembolsar mucho dinero. ¿Soy todavía yo el que se está adormeciendo, liberado de este dolor, pero presa de otros peores que, sin duda, vendrán a afligirme? ¿Soy yo todavía? *Give me my teeth*, acabará así, antes del final. ¡Qué ruina vergonzosa! El sueño es un bien. Decir que la muerte es mejor no tiene sentido. Lo mejor sería no haber venido al mundo: ésta es una forma vacía denunciada ya por la lógica formal.

Dejemos que este hombre atormentado por el dolor de muelas se duerma; su pensamiento, que en el umbral del sueño se ha vuelto confuso y ha renunciado a sí mismo, ahora ya no nos sirve. Más allá de la experiencia nocturna vivida por nuestro personaje imaginario, retenemos, no obstante, cómo en el diálogo mudo entre conquista de sí mismo y extrañamiento de sí —vividos ambos en el tormento de la tribulación—, en primer plano se sitúa el extrañamiento, porque la ampliación del yo provocada por el doloroso proceso del cuerpo al hacerse sustancia, sólo algunas veces es experimentada como tal, aunque pueda ser siempre reconocida por determinados síntomas, como el hecho de que un «A» cualquiera se toque preocupado los miembros doloridos, o que retome la fastidiosa costumbre de aburrir al prójimo con el relato de sus males, o que se abandone inerme a su desgana, asimilándose a ella. Sólo la sensación de extrañeza en

relación con el nuevo yo suele llegar a la actualización en el plano reflexivo.

A continuación, intentando reconstruir discursivamente el sentido de extrañamiento, el individuo que envejece puede pensar, ciertamente, que la *res extensa* está asumiendo el control de él y puede decantarse a favor de la *res cogitans* que se rebela contra este estado de cosas; dicho de otra forma, considera quizás que el «yo espiritual», en cuanto su yo auténtico, se contrapone, tiene que contraponerse, a la toma de poder de la *physis*, y con provocativa continencia dice: no va a ser el asma quien me impida seguir viviendo. Ahora él —¿pero quién es «él» realmente?— se contrapone al asma, repudia la *res extensa*, no acepta el propio cuerpo. Quedaría por aclarar —y confieso que ante semejantes reflexiones procedo de momento moviéndome a tientas y no estoy seguro de poder profundizar la investigación— si la distinción cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans* corresponde a una realidad experimentada en los estratos más profundos, o si, por el contrario, ambos aspectos no son uno solo y no escindible, y justamente en la *souffrance vécue* no se contraponen con éxito a cualquier tentativa de disociación. Se trataría de esclarecer si el yo que, soberbio, se rebela contra un no-yo, el yo, por tanto, que entre comillas denominamos «verdadero», el yo de la *res cogitans*, que considera no-yo incluso el cuerpo en decadencia y que en consecuencia se divierte hablando del «maldito estómago», o de la pierna que causa un tremendo dolor, sea en realidad algo más que este estómago o que esta pierna. Se trataría de aclarar si el instante de exaltación del tormento, durante el que «A» se ha abandonado por completo al dolor de muelas en cuanto que es suyo, disolviéndose finalmente en el proceso flogístico, haya sido el auténtico momento de la verdad.

Cuanto vamos afirmando aquí contradice claramente lo que sabemos, tanto por la experiencia cotidiana, como

por la infraestructura emotiva de los conceptos de enfermedad y salud en su totalidad; pues estas consideraciones deberían llevar a la conclusión de que el ser humano aspiraría a la condición de enfermo. Sin embargo, es evidente que no es así. Queremos estar sanos, no enfermos; queremos sentirnos jóvenes, no viejos, y generalmente no nos importa lo más mínimo la posibilidad de una conquista del yo a través del dolor. En este ámbito resulta de escasa utilidad, no obstante, reclamar una normalidad del pensamiento y del sentir típica de la experiencia cotidiana: la normalidad es, de hecho, un concepto inherente a la eficiencia social, mientras que lo que aquí hacemos es un intento, frágil, quizás, pero indispensable en nuestro contexto, de acercarnos a una realidad subjetiva vivida. Sabemos que «A», despertándose de noche por el dolor de muelas, amenazado por las tenazas, por la extracción y por una prótesis absolutamente material, quería deshacerse de la tormentosa adversidad (de otro modo no hubiese tomado aquel calmante). Sabemos que temía la intervención del dentista y que en mayor medida estaba horrorizado por la idea de la prótesis, tan parecida a una escultura surrealista. Sabemos que en aquel momento «A» devino extraño a sí mismo. Y con la misma certeza sabemos que con el dolor de muelas devino, de una manera nueva, sí mismo. El pequeño e inocuo tormento que aquí ejemplarmente representan las pesadumbres del envejecimiento, si bien incluso un joven puede padecer de dolor de muelas, le ha ayudado a encontrar el propio yo o un yo nuevo. El dolor ha provocado en su cuerpo —que debe pertenecer al mundo, porque así lo quiere la sociedad y así lo quiere el deseo de cada uno de evitar la muerte social— una autoposesión que ya no comparte con los demás. Lo ha privado de un ulterior trozo de mundo, o dicho de otra forma, en un «crescendo» le ha hecho comprender el mundo como su negación. En este caso, ha sido la sociedad la que ha salido perdiendo, la

que no sabe qué hacer con alguien que, pérdida del mundo aquí, conquista del yo allá, al fin, por culpa del dolor de muelas, no es capaz de hacer la declaración de la renta.

¿Quién tiene la última palabra? ¿El cuerpo, que transmite a quien envejece una nueva conciencia de sí? ¿O la sociedad, que a cada ser humano impone un yo que debe permanecer sano, es decir, operativo y que en cuanto *res cogitans* se opone al yo corpóreo que se anula en la *res extensa*? Es prácticamente imposible responder a la pregunta; pero estamos, en cualquier caso, obligados a circunscribir enérgicamente cuanto hemos sostenido a propósito del momento de la verdad en el cual un dolor nos desvela como auténtico el yo corpóreo. Porque el yo espiritual, que el individuo que envejece lleva en sí y que en el recuerdo figura como tiempo vivido, si bien se ha constituido por medio de la respuesta del prójimo a nuestra existencia, en un último análisis se demuestra, no obstante, como el más fuerte, de manera que por caminos diferentes retornamos siempre a los resultados de la experiencia cotidiana superficial y al concepto de normalidad, que hace poco hemos intentado reducir a sus propios límites.

Pues en ningún momento escapamos a la mirada y el juicio de los otros.

De joven, «A» encabezó una carta con *mon chéri*; sin embargo, dado que en aquel momento el amado ya no amaba, el *mon chéri* resultó falto de legitimación social, de legitimación comunicativa interpersonal, se desvaneció y se apagó. «A» era, independientemente de sus condiciones físicas y espirituales, en sustancia, una mujer abandonada y este fragmento de abandono era parte del yo que ella, más tarde, hacía reemerger en el recuerdo, al igual que los precedentes días de triunfo, cuando las cartas que ella escribía a *mon chéri* encontraban correspondencia y justificación en las cartas que el amigo escribía a *ma chérie*. Y puesto que el yo en

cuanto coordenada social debe ser aceptado bien o mal, finalmente el extrañamiento de sí de quien padece el envejecimiento resulta no sólo más perseverante que la conquista del yo acaecida gracias al dolor y a la materialización del cuerpo, sino incluso más decisivo: es más real si se quiere, siendo lo real al mismo tiempo aquello que es actuado y lo que actúa.

Para actuar ya están los demás, antes que el cuerpo, porque incluso el cuerpo de los sufrimientos, sobre todo éste, es su presa; y la actuación quiere aferrar a los demás, sin los que no puede existir. Cuanto decíamos hace poco es cierto (y no queremos retirar nada): la náusea de «A» ante las manchas amarillas es impuesta por lo exterior, o sea por la experiencia de que tales trastornos provocan la náusea de quien no los sufre, mientras que en realidad el trastorno le pertenece a ella, a «A», y siendo de su propiedad no puede experimentar un disgusto originario. Es necesario, sin embargo, considerar lo que ya añadieron mundo y vida, considerar que la originalidad no cuenta y que el yo social, si bien nos ha sido inculcado por la sociedad, es algo tan propio de nosotros como el que se experimenta a sí mismo en la inmediatez física. Ya que la sociedad no sabe qué hacer con una persona a la que el dolor de muelas hurta la posibilidad de razonar, a «A» le sirve de poco experimentar en términos de euforia, en la suspensión entre tormento y esperanza de alivio, el momento de la verdad de su yo. Debe resignarse. Eso que definimos como realidad es un campo de fuerzas y de tensiones sociales, de acciones y reacciones. Su energía, plasmadora del yo, no nos abandona mientras existimos. El yo inculcado no es, en último caso, otra cosa que el yo y es necesaria una especial disociación del yo para descubrir, más allá de nuestro yo social, el yo dado sólo y exclusivamente por el cuerpo. La *ambigüité* entre extrañamiento de sí y privacidad implícita en el envejecimiento —y no olvidemos en ningún momento que

el envejecer es una enfermedad y como tal es vivido por nosotros— no nace sólo del hecho de que por un lado percibimos cada vez más nuestro cuerpo como despojo mortal, mientras que por el otro este despojo se desarrolla cada vez más como tal; se manifiesta incluso en la contradicción entre el yo social y el yo que nace a partir del cuerpo sufriente, el yo corpóreo, que es al mismo tiempo revestimiento y cosa revestida. «A» no sabe qué hacer con su cuerpo decrépito que le produce dolor de muelas, dolor al que seguirá la pérdida de piezas dentales. Puede, en efecto, entrar en relación con su dolor y alcanzar algo que él quizás llamará su «consciencia». Pero esto sólo puede acaecer por la noche: ya sea porque la sociedad exige que, sin dolor y con la mente clara, compile su declaración de la renta, sea porque él mismo, siendo «mundo», siendo sociedad y viéndose a sí mismo con los ojos de ésta, no puede aceptar el perturbador yo-sin-dientes que es rechazado y expulsado del mundo. «A» se percibe a sí mismo como cree que lo percibe la sociedad, por eso quiere conservar el yo que lleva consigo de cuando, joven, poseía unos dientes sólidos, y desembarazarse a cualquier precio de ese otro que por la noche ha definido como «auténtico».

¿Qué yo transferimos desde el pasado en el envejecer? A los diez años nos sentábamos en los pupitres del colegio. A los veinte besábamos a una muchacha. A los treinta, suscitando la envidia de nuestros colegas, hacíamos carrera y a los cuarenta nos dábamos cuenta de que todavía gustábamos a las mujeres. En cada caso éramos un yo. ¿A cuál nos asimos al envejecer, sabiendo, o figurándonos saberlo, que justamente en ése éramos más *nosotros* que en otro precedente o sucesivo? De joven, mengano poseía un cabello espeso y rizado, ahora los pocos mechones grises que le quedan sobre las sienes enmarcando la calva resultan un adorno pintoresco, desgreñado pero bien llevado. Una mujer cree recordar que a los treinta años fascinaba a los hombres gracias a

sus turgentes senos; a los cincuenta prefiere por tanto vestidos muy escotados, aunque ya su piel en torno al seno esté fláccida y posea una tonalidad oscura. En realidad, aquel fulano que poseía un cabello bellamente ondulado en su juventud no era admirado por su cabello ondulado, sino por su brillante conversación; y la señora escotada seducía no por sus lozanos pechos, sino gracias a sus ojos vivaces e inteligentes. Es verdad que el yo que llevamos con nosotros es una creación de la sociedad, así que no pretendemos retirar lo dicho. Sin embargo, en el recuerdo hemos *reestructurado, reinterpretado* nuestro yo social. El yo que, en cuanto propiamente nuestro, queremos contraponer a la decadencia del envejecimiento, ese yo, en relación con el cual creemos que es un deber considerar y sentir como extraño y adverso al nuevo, manchado de amarillo o sin dientes, no siempre ha existido en la realidad. La imagen externa de nosotros mismos es una vaga realidad estadística: resultábamos antipáticos a quinientos y sólo éramos simpáticos para una minoría de cincuenta; por tanto, en «realidad», una realidad que podemos proponer sólo entre comillas: éramos antipáticos. El problema es que no conocemos la estadística y que nuestro yo social no sólo ha sido construido por los demás, sino que en gran parte ha surgido sobre la base de puras y simples suposiciones. La realidad del yo social, que cotidianamente experimentamos en cuanto a tal y a la que nos sometemos, es, a fin de cuentas, tan ambigua como el yo-del-dolor-de-muelas de «A». Puede más o menos coincidir con la estadística desconocida para nosotros, pero no hay que fiarse. Envejeciendo devenimos extraños a nosotros mismos: doblemente y de manera inescrutable, porque cuando «A», ante el espejo, moviendo la cabeza, dice «ésta no soy yo», el sujeto le resulta tan desconocido como el predicado verbal.

El resultado de tales reflexiones tendría que ser que el yo, que en la enfermedad del envejecimiento se disocia numerosas veces —en el cuerpo que tengo, en el «otro» cuerpo, que en el dolor me posee, en la *res cogitans* y en la *res extensa* de mí mismo, en el yo ambiguamente derivado de las reacciones del prójimo, que conservamos en cuanto tiempo vivido, y en el yo del envejecimiento que cotidianamente se modifica— el absurdo resultado, decíamos, de una indagación de ese género en nuestros asuntos más íntimos tendría que ser que un yo vivido, una identidad *auténtica*, no existe. Todo esto puede ser considerado como un ejercicio intelectual gratuito, ya que la disociación del yo resulta a cada instante anulada por una asociación del yo. La cuestión acerca de la realidad del yo es aparente: del mismo modo que era aparente la afirmación de Ernst Mach según la cual el yo es haz de sensaciones, porque el agavillamiento anula los elementos individuales de ese haz en cuanto que tales. Con derecho y razón decimos «yo», por mucho que delante del espejo podamos mover la cabeza y dudar de nosotros mismos, por mucho que de noche tan sólo queramos atribuir al dolor la energía para plasmar el yo, por mucho que la imagen de nosotros mismos que portamos aprehendida nos haya sido impuesta por la sociedad, sin que, sin embargo, podamos saber si incluso ésta no es otra cosa más que ilusión de nuestras conjeturas. En el fondo es cierto que nuestra superficie cutánea nos limita: cuanto ocurre más aquí de ese confín somos nosotros; cuanto ocurre más allá es lo otro. La manera fenomenológica de percibir —que no acepta el contraste entre interior y exterior, que inserta el espacio en nosotros y a nosotros en el espacio, de modo que yo soy yo mismo tanto como mi mundo espacial— apunta al núcleo de lo vivido y al mismo tiempo yerra el blanco. Es verdad que en las estratificaciones de lo inmediatamente vivido somos, al mismo tiempo, «nosotros» mismos y

«mundo»; pero es también verdad que en aquel mismo ámbito hacemos siempre una distinción. En el *monde vécu* y en el intento de reconstruirlo en el pensamiento no sirven ya los principios de la lógica, éste es el problema. *L'ambigüité* se transforma en antinomia.

Y sin embargo tenemos que aceptar, si queremos reflexionar sobre nuestra condición, la contradicción lógica, aceptar el absurdo y el riesgo que comporta cualquier confusión de ideas. *Es el envejecimiento quien nos expone a reflexiones de este tipo y nos habilita para ellas*. El mundo, cuya representación es la lógica, ya se escapa.

Una reflexión que se centra en el sometimiento del mundo, y por ello ha tenido que imitar de la lógica una representación del mundo, no es ya un asunto del todo nuestro en el momento en que hemos superado la ladera y hemos iniciado el descenso, cada vez más rápido, más veloz. La contradicción original, la muerte, está a la espera y nos constriñe a formular frases impuras desde el punto de vista lógico, del tipo «cuando yo ya no esté aquí». Está ya en nosotros y crea espacio para la ambigüedad y la contradicción. Devenimos yo y no-yo. Poseemos el yo encerrado en la piel y podemos al mismo tiempo experimentar cómo los confines han sido siempre fluctuantes y continúan siéndolo. Nos hacemos más extraños y más familiares a nosotros mismos. Ya nada se da por descontado. Las evidencias ya no son creíbles. El extrañamiento de sí mismo se convierte en el extrañamiento del ser, por mucho que se acuda diligentemente a los deberes del día, se haga la declaración de la renta, se vaya al dentista. ¿Hemos dicho que, en el envejecer, el mundo se convierte en nuestra negación? Del mismo modo hemos podido afirmar correctamente que estarnos a punto de devenir la negación de nosotros mismos. El día y la noche se anulan en el crepúsculo.

La mirada de los otros

Lectura de una novela aconsejable para un lector entrado en años: Jean-Louis Curtis, *La Quarantaine*. No es un gran libro, pero sí un libro hermoso y que induce a pensar. Trata del destino de dos matrimonios que están en la cumbre de la vida. El título juega de forma ingeniosa con el doble sentido de la palabra «*Quarantaine*», con la que se nombra por un lado la década de edad situada entre los cuarenta y los cincuenta, por otro el aislamiento higiénico, la cuarentena, declarada sobre la persona que ya no es joven.

André, notario de provincias, un patricio distinguido de la región de los Pirineos, hombre de recursos y de una cierta cultura espiritual, se encuentra de nuevo en París, solo y sin familia por primera vez después de muchos años. El hombre, en la frontera de los cincuenta, se ha alojado en el Ritz, como pequeño y gravoso homenaje a Marcel Proust. La primera noche prueba el Lido en los Champs Elysées. Las chicas son guapas, el Jazz bueno, después está solo en su habitación de hotel y mira la Place Vendóme, que desde que no está en París se ha convertido en un autódromo.

Quiere consagrar las horas nocturnas del día siguiente al teatro, se representa una obra de la escuela de Brecht muy alabada por la crítica. En medio de la representación, el aburrimiento, que ayer era todavía amorfo e inconfesado, se hace manifiesto. Disgustado abandona el teatro después del segundo acto. El paseo subsiguiente se convierte en un desastre. El nauseabundo y asfixiante

olor de los tubos de escape hace que resulte imposible callejear, algo que le ilusionaba desde hacía semanas. Intenta buscar refugio en un Café, pero también esto resulta imposible, pues no consigue encontrar sitio ni en Flore ni en Deux-Magots. Sin embargo, «A» aún podría aceptarlo todo si no fuera porque tiene una sensación creciente de ser *invisible*. Nadie repara en él. Parece, piensa, como si en esta ciudad se dejara de existir cuando se tiene más de veinticinco años. A la mañana siguiente se marcha, profundamente disgustado. Un par de semanas después sufre un infarto de miocardio.

Se podría opinar que el caso de «A» es un caso muy personal, no válido para la mayoría de sus compañeros de edad: su sensación de ser invisible o insignificante se puede explicar por un estado de ánimo individual y por una casual depresión, y quizás también por un malestar físico presentido. Sin embargo, se puede objetar en contra que su derrota ante París tiene muy poco que ver con las contingencias de su persona, antes bien, está grabada en la estructura social y económica de una época en la que acuciados y fustigados por las exigencias de producción y expansión material, se ha reconocido que sólo la juventud es fuerte trabajando y divirtiéndose, y que a causa de ello se produce un consenso generalizado al que se podría denominar popularmente idolatría de la juventud. El argumento tiene peso. Hablan a su favor los hechos sociales que se pueden leer en publicaciones tan simples como son las ofertas de empleo en los periódicos: se buscan jefes de redacción, directores, ingenieros jefe y todo lo que la terminología de la segunda mitad del siglo denomina «*managers*», que no superen los cuarenta años. Pero no se trata aquí, o aún no se trata aquí, del destino laboral de las personas que envejecen o que ya son mayores, cada día más numerosas en un mundo en el que cada vez se sabe menos qué hacer con ellas. Se trata de reflexionar sobre el problema de la *edad social* que nos atribuye la mirada de los otros y, más allá, sobre nuestra

suerte como individuos que no pueden vivir sin los demás, pero tampoco con ellos ni contra ellos, la condición básica y absurda del ser humano que quiere gobernar individualmente su propiedad —¡el mundo!— y, sin embargo, sabe que el mundo y la propiedad sólo están allí donde los otros le discuten su lugar y su posesión. Igual como ocurre con la mayoría de contradicciones que desfiguran nuestra existencia, solamente el que envejece comprende plenamente esta contradicción.

¿Qué quiere decir edad social? En la vida de todo ser humano hay un punto en el tiempo o, si se quiere expresar con precisión matemática, el entorno de un punto, en el que ese ser humano descubre que no es más que lo que es. De pronto reconoce que el mundo no le concede ya el crédito de su futuro, no está dispuesto a considerarle como aquel que *podría* ser. En la imagen que de él se hace, la sociedad ya no incluye las posibilidades que él creía que todavía se le ofrecían.

Se ve a sí mismo como un sujeto sin potencialidad, no según su propio criterio, sino como imagen especular de la mirada de los otros, que él pronto interioriza. Nadie le pregunta ya: ¿qué vas a hacer? Todos constatan, con parsimonia y de forma inamovible: *esto* es lo que has hecho. Los otros, así ha de experimentarlo, han hecho balance y le han presentado el saldo de lo que *él* es. Es ingeniero electrónico, seguirá siéndolo. Es funcionario de correos, bueno, con algo de aplicación y suerte podrá ser director de su servicio, eso es todo. Es pintor, con mayor o menor éxito: si el éxito se le ha acumulado en una suma de acontecimientos vitales y creativos, le seguirá siendo fiel, aunque haya oscilaciones en el mercado del arte y sus cuadros hoy no se coticen quizás tan bien como ayer; sin embargo, si el éxito, el efecto exitoso de su arte, no ha tenido lugar, entonces seguirá siendo la falta de éxito entendida como negación de su existencia artística lo que le caracterizará. Sea «A» quien sea, no será cazador de grandes animales si no lo era ya antes, u hombre de

estado, o actor, o criminal de oficio. Aquello que él denomina su «vida», la suma de lo que ha hecho y lo que ha dejado de hacer, determina lo que aún ayer consideraba su vida, los años que en todo caso todavía le quedan. Éstos ya los puede prever como repetición uniforme y monótona del tiempo pasado.

Es verdad que sólo la muerte pone el punto final y que sólo el final de una vida concede su verdad tanto al inicio como a todos sus estadios. Teóricamente, el juego nunca está hecho hasta que se ha acabado de jugar. Existe la ruptura, la partida, el cambio, el arrebato, de forma que al final un periodo de rigidez y fosilización se puede desvelar como simple fase intermedia. Gauguin. Un empleado de banca rechaza el saldo de Yo que le presenta la sociedad: su muerte en La Dominica muestra entonces la verdad sobre la existencia del empleado de banca y la destruye. ¿Cuántos son los Gauguins que podrían aportarse como testigos? En el futuro, en un mundo que se socializa cada vez más merced a las interacciones y las interdependencias, el número de los que escapan aún será menor. Los saldos de Yo, resultado de los balances realizados por la sociedad, se aceptan, se interiorizan; finalmente, incluso se exigen. El ser humano es lo que realiza en la sociedad. El ser humano que envejece, cuyas realizaciones ya han sido contabilizadas y sopesadas, está condenado. Ha perdido, aunque haya ganado, quiero decir: aunque su ser social, que determina y agota su conciencia, se contabilice como un gran valor de mercado. La ruptura y el cambio no aparecen ya en su horizonte, morirá tal como ha vivido, soldado y bravo.

Hay que preguntarse en qué consiste el veredicto de la sociedad y qué oportunidades existen de rechazarlo. Porque la sentencia, que cae sobre nosotros durante nuestra vida activa en forma de un consenso que imperceptiblemente se va intensificando, no es previa. Nuestro ser social, que es nuestro ser por antonomasia una vez hemos entrado en la fase de envejecimiento, se

define por medio de un diálogo. Nosotros hablamos, la sociedad responde. Nuestro hacer y actuar es el primer acto de una realidad social. El segundo, que ilumina al primero y le otorga con ello su dimensión, es una réplica en palabras o en acciones. Creemos hablar como poetas —supongámoslo— y desafiamos a la sociedad por medio de nuestra palabra poética. Sólo si la sociedad acepta nuestro desafío habremos sido realmente poetas, porque habremos tenido un efecto.

Esto es un juego en diversos sentidos de la palabra: juego espectáculo de teatro del mundo creado en función del desenlace, puro *ludus*, juego de azar con la máxima apuesta; juego que ni ganamos ni perdemos mientras somos jóvenes. Hoy llamamos a la puerta de un sordo, pero mañana nos abrirán, así debemos creer y esperar, porque la fe y la esperanza de la sociedad están con nosotros y nadie quiere hacer el papel del tonto sordo. Solamente cuando envejecemos y hemos reunido ya un gran número de respuestas, solamente cuando la sociedad ha hecho ya un inventario de las réplicas que nos ha dado, se siente segura de la sentencia que ha de dar y la calcula automáticamente según el resultado del inventario. Quien no abre entonces las puertas no se arriesga a interpretar el papel del hombre sordo, pues junto con nuestra llamada ha oído la voz de lo que ha sido, y de ésta se puede fiar. Ahora el diálogo se fosiliza en una letanía uniforme, que no acabará más que con nuestro final. Planteamos eternamente las mismas preguntas porque recibimos respuestas eternamente iguales, y las recibimos porque las preguntas son siempre las mismas.

Sería bueno saber si no existe, quizás, y a pesar de todo, una posibilidad de sustraerse al veredicto de la sociedad, que es sentencia gracias a su calidad opaca, maciza, visible cuantitativamente, una posibilidad de escapar de él al envejecer y en la vejez, cuando se ha vuelto tan denso que es impenetrable. «¿Quién eres tú?»,

pregunta el médico de los locos al paciente. Talleyrand. Talleyrand tiembla dentro del traje de loco y presidiario que cuelga de su cuerpo, arrastra los pies dentro de sus zapatillas, come sopa a cucharadas de un cuenco de madera. Sigue siendo Talleyrand: el veredicto de la sociedad le tiene sin cuidado. O el gran pintor «A» en el Café du Dome de Montparnasse. Su nombre ya no aparece en ninguna obra de consulta, hace diez años que no expone, las galerías no quieren colocar sus cuadros ni siquiera en espacios secundarios. ¿Quién eres tú? Soy un gran artista, pero debéis comprender: el mercado, las empresas, la moda, todo está en mi contra. El veredicto de la sociedad se puede rechazar por medio de un oscurecimiento total de la escena, es decir, a base de negación del principio de realidad, el principio cuya vigencia niega Talleyrand en el manicomio. Pero se puede también iniciar el rechazo dejando en la penumbra solamente un sector del escenario, tal como hace el pintor «A» con el estrecho mundo de su profesión. En todo caso, ninguno de los dos, ni Talleyrand en el manicomio ni el pintor «A», tiene una edad social. Incansables, llaman a las puertas, y hacen caso omiso de que no les abran. Peroran dirigiéndose al vacío y renuncian a obtener una réplica. La sociedad les dice: si fuerais lo que afirmáis ser, un gran pintor y Talleyrand, lo sabríamos. Ellos no lo oyen, el veredicto no les alcanza.

El número de locos es pequeño. Tampoco hay tantos medio locos, o locos en una cuarta parte. La mayoría son «normales», es decir, en nuestro caso: aceptan a partir de una cierta edad el dictamen social. Cuando eran jóvenes intentaron probar con mayor o menor valor (esto es cuestión de disposición personal) superarse respecto al límite de lo posible, que precisamente era posible porque la sociedad aún lo reconocía como tal. Al envejecer, sin embargo, su realidad es su edad, la edad social, que les afecta tanto como la edad acumulada en el recuerdo de las etapas temporales o la otra, la que experimentan

como pérdida del mundo por la penuria y el tormento de las deficiencias físicas. Por supuesto que esta edad social no se puede determinar de una forma general: depende de las épocas, de las estructuras sociales, del campo de relaciones específico en el que está inmerso un ser humano.

Kennedy era joven cuando a los cuarenta y tres años se convirtió en presidente de los Estados Unidos de América; el ayudante de cuarenta y tres años de un profesor universitario no lo es. O a la inversa: el senador Thomas Buddenbrook, que alcanzó su dignidad senatorial alrededor de los cuarenta años, era, precisamente por esa dignidad y el aura de paternalismo que le concedía, un hombre muy maduro, casi anciano. Su licencioso hermano Christian con sus dolores indefinidos en la pierna y su afición por los desayunos con champagne era, incluso en el lecho de muerte, un joven prematuramente envejecido. La edad social es determinada por un trenzado de causalidades, demasiado complicado como para poder desentrañarlo aquí. Nuestras propias ambiciones sociales constituyen uno de los numerosos cabos. Un funcionario subalterno, por ejemplo, será a los cuarenta y cinco años un hombre socialmente anciano solamente si había pretendido alcanzar una posición más alta. Sin embargo, si nunca se esforzó por lograr un ascenso en la jerarquía, ni habló nunca a su familia, ni a sus amigos, ni a sus jefes sobre sus esperanzas de ascenso, entonces su edad social es indefinida e indefinible. En su posición subordinada, el hecho de que tenga treinta años o cincuenta no tiene relevancia social. Sin historia va viviendo en su puesto, un hombre sin biografía —y solamente el peso de los recuerdos o el cuerpo que le pesa le hacen tomar conciencia un día de que ha envejecido—. La sentencia de la sociedad ya se falló de acuerdo con su escasa ambición cuando aún era muy joven en años. Sin edad social o anciano ya desde un

principio, ahora da lo mismo, se deja arrastrar hacia el final.

Si es que en nuestro tiempo existen criterios para la edad social más allá de todas las diferencias estructurales, nacionales e individuales; si es que podemos delimitar la vecindad del punto en el que el veredicto social adquiere validez completa y el mundo ya no nos permite un paso más allá de lo que está establecido como posible para nosotros, encontramos la orientación en el ámbito de la *posesión*, del que también forma parte el valor de mercado que a lo sumo representamos. Pues nuestra patria no es un mundo del ser, sino del poseer; dicho más exactamente: de un ser que no es dado más que por el poseer. Lo que uno es, lo que uno representa, viene determinado por aquello que posee. Se exige del ser humano, así lo quiere el orden general, que posea: posesiones calculables o con un valor de mercado que represente y garantice posesión, y el ser humano penetra en la fase de envejecimiento social en el momento en que *posee*. Si no tiene nada, se ahorra quizás el envejecimiento social, sin embargo tendrá que experimentar que no se le concede ni esencia social ni existencia humana. Ha nacido tonto y no ha aprendido nada más; ha nacido pobre, y no ha ganado nada. No tiene ni posición ni consistencia, es Talleyrand imaginario o genio de buhardilla. La sociedad de la posesión neutraliza al individuo autónomo, que bajo la presión de la exigencia de poseer ya no puede contraponer a la mirada de los otros una personalidad prospectiva, centrada sobre sí misma.

Se puede encontrar la orientación siguiendo las señales que marcan el camino del poseer —sin embargo, sigue siendo difícil determinar la situación de los lugares del envejecer, pues el hecho de poseer o su exigencia nos afectan en fases vitales muy distintas. Para uno, el destino del poseer empieza muy pronto, en la cuna, si, por ejemplo, nace como heredero y le esperan la fabrica

paterna o el bufete de abogado, éstos le son impuestos mucho antes de que sea consciente de sí mismo. Para otro, el proceso se inicia en la escuela superior, donde su aptitud para las matemáticas le empuja a la carrera vital del físico o del ingeniero, con la confianza en la seguridad de su valor en el mercado. Para un tercero, empieza en la universidad o en los primeros años del ejercicio de su profesión. Pero en todos los casos, el poseer prescribe un ser que a su vez construye la estructura de la consciencia del ser humano, lo cual resulta ser para él una fatalidad en un doble sentido: en primer lugar, le roba la propia disponibilidad, la posibilidad de empezar en cada momento desde cero, de diseñar su vida desde su propia voluntad, sin la sociedad o incluso en su contra; por otro, si el tener se le escapa o no se acumula —en forma de posesión de medios económicos o de un saber determinado, exigido por la sociedad y ensalzado como valor de mercado, el «*Know-How*»—, le condena a ser un vacío social, una forma cóncava, que, sin embargo, no equivale a la disponibilidad del punto cero, pues la sociedad ya ha dispuesto que él ya no pueda disponer más.

El mundo del tener tolera cada vez menos marginados capaces de proyectarse a sí mismos día a día.

La fuerza integradora del tener es muy fuerte. Las posesiones o el valor de mercado de un individuo convierten a éste en alguien tanto más dócil cuanto que son cadenas que se llevan agradablemente, igual como se llevan las joyas.

«A» es un periodista de cuarenta años que escribe artículos a medida. Su habilidad, la pluma alerta, tal como la elogian sus clientes, ha conseguido que la mercancía que escribe posea un determinado valor de cambio. Vive. No precisamente en el lujo o en la seguridad, pero tampoco con el temor de la negra miseria, ni siquiera temiendo la penuria. Escribe y vende lo que escribe, vive decorosamente, conduce un coche, va de viaje por

vacaciones. A veces le asaltan recuerdos antes de dormir: estaba sentado en una buhardilla, un cero a la izquierda. No creía que aquello que escribía pudiera encontrar jamás un comprador y, por ello, anotó qué quería y cómo lo quería. Lo que le mantenía en vida era el amplio horizonte: puesto que no era nada, lo era todo. Su potencialidad era el mundo entero, el espacio entero. En el ámbito de lo potencial era un revolucionario universal y un *clochard*, macarra y filósofo. Era joven. Era joven en años y en cuerpo, y si tenía espacio ante sí era porque en él no se había acumulado todavía mucho tiempo. Pero también era joven en su existencia social, más joven que el doctor en medicina de su misma edad que ahora estaba «curando para la muerte» a sus primeros pacientes, o el actor que pegaba sus primeras críticas en un álbum. Ahora ya no lo es. Ahora *es*, ya que *tiene*, por muy poco que sea. La sociedad le ha atribuido una edad social después de haberle dado a entender que al eterno joven sólo lo tolera en el manicomio. Tiene su edad social, y a veces con profunda turbación siente que está de acuerdo con ella. ¡Pagar los impuestos y ser un ciudadano a cuyo saludo responden los vecinos en la escalera! La suma de un número de capitulaciones vergonzosas le colma por un momento de estúpido orgullo. Se avergüenza de haber llegado a este punto y de que un ser dispuesto por el tener le haya robado el ser sin tener, el ser del permanente devenir. Entonces se pregunta si es pensable un orden social en donde pudiera haberse ahorrado la ridícula victoria, que en realidad es triste derrota, un sistema en donde el ser no fuera tener, tampoco un tener saber (porque quizás este tener saber no fuera traspasable a una categoría de posesión), sino que se mantuviera como ser del devenir: ser y devenir con los otros, cuya mirada no le subyugase, sino que le ayudase a ser siempre cero y a constituirse siempre de nuevo desde el punto cero. «A» se pregunta todo esto y no halla respuesta, y sabe que probablemente el no

encontrarla también estaba ya decidido en los actos sucesivos de sus capitulaciones y en lo que ha tenido alrededor suyo. Se ha consumido ya en las cosas, por nimias que éstas sean, y porque las tiene no puede ya no querer tenerlas. Como innumerables otros con el mismo destino, tiene cadenas por perder que se llevan agradablemente y con ligereza, joyas de la existencia destruida que se arruinó humanamente en tanto se construía socialmente. Ha envejecido. La culpa es de la sociedad. La culpa es suya en la medida en que se doblegó a lo dispuesto por la sociedad en vez de convertirse en un loco o en un Che Guevara desangrándose.

Guevara, Gauguin, el megalómano en el manicomio y su pariente lejano en el Café du Dome, todos ellos no están afectados por la mirada de los otros que representa el mundo del tener, como tampoco los nababs, cuyas posesiones son tan numerosas que ya no significan nada para ellos ni los determinan en nada. Ali Khan era muy joven cuando se mató con el coche y el duque de Windsor morirá como Christian Buddenbrook, un niño anciano. Los demás alcanzan más pronto o más tarde una edad social, la mayoría de ellos en el momento en que se presentan a la sociedad como productores-consumidores en los que merece la pena invertir. En algún momento tienen unas propiedades por defender, un lugar que ofrecer en el ámbito del saber, un cónyuge y unos hijos a quienes atender. Determinados por su tener, que quieren aumentar o solamente preservar —dos cosas que apuran la persona entera—, van haciendo su ajetreado camino y toman consciencia un buen día de la encrucijada vital en la que irremisiblemente se halla su ser hecho de propiedades: entonces están envejeciendo. Las puertas ya no se les abren. El que dirige una pregunta a la sociedad recibe la siguiente respuesta: haz lo mismo que hiciste ayer y anteayer, haz aquello que se justifica por tu pasado o no hagas nada. Se precisa profesional de banca

con experiencia para hacerse cargo de nuestra filial, edad máxima cuarenta años; comerciante textil experimentado y con conocimientos de inglés para la reorganización de nuestra empresa, no mayor de cuarenta y cinco años; señor joven, dinámico, con ambiciones, trabajador, agradable y enérgico, representante de ventas, jefe de laboratorio, ingeniero, redactor, publicitario. El jefe de personal tiene la mirada del otro: no sólo exige una edad social que responda a la lógica de inversión, sino, queda claro, experiencia en una profesión determinada. No contratará a un principiante de cuarenta años. El coetáneo X, que desde sus veintitrés años hasta los cuarenta ha calculado cotizaciones de cambio, ha medido el tiempo de trabajo a destajo, diseñado imagen publicitaria o escrito artículos de encargo, seguirá haciendo lo mismo durante un par, o un par y medio, de decenios. A veces se pregunta, cuando levanta la mirada de su trabajo: ¿continuará así eternamente? Y siente miedo. Seguirá así, no eternamente, pero sí durante la eternidad de su existencia, tanto tiempo como su mente olvidadiza, sus miembros pesados y las normas legales vigentes se lo permitan.

Después viene lo que la sociedad llama el bien merecido retiro, cosa que para uno significa una buena pensión de funcionario, para otro, una renta miserable, y para ambos el destierro de la realidad en formación, de la realidad histórica, y la inquietante pregunta: ¿en realidad, cuándo he vivido? ¿Cuándo he dejado de conducir mi vida como un proceso de renovación constante y en contradicción permanente? Felizmente, estos momentos de duda son escasos.

El coetáneo, ya sea pensionista o un hombre que gesticula excitado todavía «en la plenitud de la vida», que multiplica sus posesiones o las defiende, acepta el veredicto de la sociedad acerca de él, su edad social. Se contenta con un «yo» que no se supera, pero que tampoco descansa tranquilo, pues la muerte existencial

contenida en la resignación social resulta ser tan inadmisible como la muerte física. Aún es de día, se dice a sí mismo todo ser humano, para animarse al trabajo. Pero ya es de noche incluso antes de llegar, y el hombre ya sólo puede actuar tal como la sociedad le exige, permite o prohíbe.

Todavía se puede objetar muchas cosas, y especialmente ésta: que la metáfora de la noche que se inicia es un cliché sentimentaloide; peor aún: que no hace en absoluto al caso. Pues, ¿no resulta que justamente las cumbres y los soportes de la sociedad son personas de edad, incluso de demasiada edad? ¿Que la generación gobernante es la de los que están entre los cincuenta y cinco y los setenta años? Presidentes de estado y de consejo de ministros, catedráticos universitarios influyentes, presidentes de consejo de administración, miembros de academias, todos ellos tienen bastantes años. En lo que hace a las pequeñas existencias anónimas, la sociedad ya está preparándoles un lugar, es puramente una cuestión de técnica social; en un futuro, y en la medida en que aumenten las expectativas de vida en la vejez, también a ellos se les garantizará, o por lo menos se les posibilitará, una «vida llena de sentido» y una vejez digna de ser vivida.

No se debe uno llenar la boca con el dramatismo de la vejez y las metáforas sobre el ocaso. Los días son cada vez más largos para aquellos que dan órdenes, pero también para los otros, los que sólo forman parte del séquito. En la casa de nuestro padre hay muchas viviendas y algunas de ellas parecen residencias de ancianos bien equipadas.

Pero un joven físico dice: los hombres y mujeres ancianos de nuestra profesión gozan de los homenajes oficiales, la fama y los merecidos honores, los descubrimientos los hacemos nosotros, los que tenemos entre veinticinco y treinta y cinco años. Detrás de los capitanes empresarios de inagotable capacidad de

trabajo y cabello cano de los que habla la prensa están, como apuntadores, los brillantes jóvenes que realmente cuentan y ante cuya aguda inteligencia se inclinan los ancianos con mayor o menor compostura. Y más que para el común de los individuos, el veredicto de la sociedad se cumple para los poderosos, condenándolos a seguir siendo lo que eran. El presidente nominal de una empresa industrial que ha delegado ya hace tiempo el poder ejecutivo en un grupo de colaboradores jóvenes, el catedrático famoso que intelectualmente ya está superado por su ayudante de treinta años y ya sólo colecciona galardones y doctorados *honoris causa*, juegan su papel previsto del mismo modo como cualquier anciano excelentísimo que en grandes cuestiones nacionales hace valer su autoridad rígida, previsible y por ello manipulable: tanto éste como aquéllos son prisioneros de su pasado. Los unos ya no actúan, y sobre ellos ha descendido realmente la noche del cliché, por mucho que los secretarios les continúen haciendo reverencias. Por mucho que el otro manifieste su furia al estilo de Gorm Grymme[7] o truene como Júpiter, sus palabras y acciones están sujetas al texto del rol político que ha interpretado hasta el momento, de forma que también por encima de la cabeza que lleva tan alta se ha hecho la noche, aunque esté hermosamente alumbrada por las estrellas.

¿Qué esperanza pueden aún tener entonces las personas anónimas cuando su edad social, su envejecimiento ha sido ya sentenciado por la sociedad? El cartero continúa siendo cartero, del mismo modo que De Gaulle sigue siendo *l'homme historique*, sólo que es mejor y más fácil representar el propio monumento que la propia nimiedad. Y cuando el cartero ya no es ni siquiera cartero y se le ha privado incluso de la posibilidad de considerar la entrega de una carta certificada como acto de alguna importancia para el Estado, que vea cómo se las arregla durante años con tareas de bricolaje en su

huerto de las afueras de la ciudad. Una «existencia llena de sentido». Precisamente. La sociedad puede ocuparse de él mediante la asistencia social o también mediante la gracia de una ocupación de media jornada que podría perfectamente no realizarse. No es tan tonto como para no saber que solamente se le deja hacer, que no es más que una carga y un comensal inútil. Quizás tendrá asistencia, esto es mejor, por supuesto, que dejarle abandonado a sí mismo y a su minúscula pensión. Pero si no sonase a tanta prepotencia, si no apestase a desvergüenza reaccionaria, se podría añadir que su miseria y su aislamiento social son su iniquidad y contribuyen a constituir un «yo» de lamento y acusación, mientras que la asistencia y el cuidado le convierten ante sí mismo en otro: en criatura de absoluta determinación social, que ni siquiera consigue ya provocar mala conciencia al mundo que le rodea.

No hay duda de que el envejecimiento social está condicionado esencialmente por nuestro mundo del poseer. Pero sería completamente inadmisible querer reducir el fenómeno del envejecer y de la vejez causada por la mirada de los otros a un par de problemas básicos de la estructura social de la economía de mercado. Pues constantemente nos encontramos con el hecho del cuerpo, en este caso del cuerpo decrépito que no sólo presta su color específico a la cualidad subjetiva del envejecer, sino que desencadena de forma elemental e inmediata los efectos sociales. Uno no se vuelve más hermoso al envejecer, escribió una vez en un poema inofensivo Erich Kästner. Esta trivialidad infranqueable e irreductible se mantiene válida. Uno no se vuelve más hermoso, ni más ágil, tampoco más listo, y el mundo —entendido aquí como suma abarcable estadísticamente de opiniones, sentimientos y reacciones individuales— lo sabe y lo da a entender a quien envejece y al anciano, que hoy no tiene ya ningún valor de rareza y por tanto no es ya, como anciano venerable, imagen de divinidad. El

que envejece se vuelve feo: feo es aquello que se odia. Se vuelve débil, flojo, enunciado que en el lenguaje cotidiano equivale a una valoración, más concretamente a una descalificación: se habla de una obra de teatro floja, como se habla de cotizaciones de bolsa flojas, y se concede finalmente a la persona débil, pusilánime, tan poca compasión auténtica como a la obra de teatro fracasada o a la caída de los valores bursátiles. Numerosos adjetivos se le adjudican a la persona anciana o que envejece, todos empiezan por «in-», es decir, por una carencia: es incapaz de realizaciones físicas importantes, inhábil, inepto para esto o aquello, incapaz de aprender, infructuoso, indeseado, insano, carente de juventud. El «in-» destructivo como expresión de una negación que surge de profundas causas emocionales se puede tomar, si se quiere, como conversión en nada o aniquilación de la persona que envejece por parte de la sociedad. Pero la sociedad sólo aniquila en este caso a quien ya lleva sobre la frente la señal de la nada, una nada cuyo precursor visible es la decadencia física. La innegable aversión de los jóvenes a los ancianos, convertida en respeto, transforma la respetabilidad de estos ancianos en una pálida convención. Posiblemente sea terror ante la nada, oposición a un no ser nada que se ha introducido ya en el ser.

El mundo «aniquila» al que envejece y lo convierte en un ser invisible que pasea por las calles, como al notario «A» de provincias que quiere pasear por París, pero que ya no puede, pues resulta negado por la muchedumbre que lo ignora. La mirada de los otros, que lo atraviesa como a una materia transparente, lo convierte en nada, lo destruye. Abandona la capital y regresa a su pequeña ciudad de los Pirineos, pues la insignificancia a la larga se vuelve insufrible, el ser humano aspira a existir para los demás. Esto es todo lo que su creador literario, el novelista Jean-Louis Curtis, ha querido explicar sobre su fallida aventura de viaje. El libro *La Quarantaine* guarda

silencio sobre el sorprendente fenómeno de que el «mundo» que condena a «A» a la insignificancia, al fin y al cabo no se compone solamente de personas jóvenes, también pasea suficiente número de personas mayores por los bulevares en los que el notario es aniquilado por las miradas vacías. Es bueno que la persona que envejece tenga clara conciencia de que la sociedad, independientemente de cómo sea su pirámide demográfica de edades, adopta la sentencia aniquiladora formulada por los jóvenes y los más jóvenes, sentencia que en nada cambia los honores privados y oficiales que se tributa a quienes envejecen. Quienes envejecen no lo hacen tan sólo en relación con la juventud, sino también respecto a los de su misma edad: éstos miran, a su vez, hacia los jóvenes, aunque no provoquen en ellos ninguna mirada de respuesta, niegan la solidaridad al compañero de destino, intentan establecer distancias con las muestras de negación de la existencia que leen en sus rasgos. Esto no quiere decir que amen a los jóvenes, sólo que se aferran a ellos en un anhelo absurdo y en una envidia no admitida. No hay apelación posible contra la sentencia pronunciada sobre quien envejece por parte de jóvenes y ancianos, siempre se procede según la ley de la juventud y de su horror por la caducidad. Los honores que se tributan con tanta frecuencia a la persona que envejece y a los viejos carecen de fuerza y no demuestran nada.

Nada tampoco siquiera allí donde la veneración hacia el gran hombre anciano rebosa de solemnidad y donde el prolongado aplauso de las manos jóvenes no hace sino acompañar a la vejez como a una curiosidad.

«A» acude a una de las cada vez más escasas conferencias de Jean-Paul Sartre, que hace veinte años era el dios de la juventud y que todavía hoy gusta de presentarse especialmente ante la gente joven, ya que para él la verdadera dimensión de lo humano fue siempre el futuro y desprecia la búsqueda del tiempo perdido

tanto como el erotismo romántico de la muerte. «*Le faux, c'est la mort*», ha escrito, y de esta forma su palabra no se dirige a quienes lo falso ya enturbia la mirada y enronquece la voz, sino a los jóvenes, quienes aún son lo que prometen ser, que dan pasos hacia lo que llega, hacia el acontecimiento en el mundo y el espacio con el que han de medir y constituir su «yo». Sartre habla sobre el tribunal Russell a los estudiantes en el *Auditorium Maximum* de una gran universidad de la Europa occidental. «A» ha ido a escuchar, no tanto por el tema, sobre el que ya está suficientemente informado, como por el orador, por quien siente un gran respeto desde hace años, lo que ha derivado en una gran intimidad, de cuya falta de correspondencia ya casi no es consciente. Ha envejecido con Sartre. Sólo unos miserables siete años le separan a él, el más joven, de su maestro, siete años que en la medida en que ambos, el filósofo y su discípulo lector, descienden los peldaños de la escala, se han encogido hasta ser un lapso de tiempo insignificante, de forma que «A» se siente prácticamente de la misma edad que el conferenciante. Lo vio hace aproximadamente veinte años. En aquel entonces Sartre era la juventud y por tanto no hablaba solamente del futuro, sino también en nombre de este futuro. Estaba en el inicio y al mismo tiempo en la cima de su fama; su existencialismo era la última palabra de la historia del espíritu. Han pasado poco más de dos decenios. El filósofo de 1946, de quien emanaba entonces, a pesar de su fealdad muy comentada, y por él autobiográficamente descrita, una gran fuerza de atracción física, algo viril y poderoso, se ha convertido, ¡Dios mío!, en un señor harto débil y cansado, un hombre anciano de rostro marchito, de palidez grisácea, de cuerpo enflaquecido y voz forzada, ronca, envejecido por el tiempo, que pesa en él, de manera que «A» tiene que esforzarse durante algunos minutos para reconocer al Sartre de los días de primavera de 1946.

Le conmueve profundamente algo muy sencillo y que ha sabido siempre, pero que resulta ser siempre nuevo: que una persona pueda llegar a este punto. «A» sabe, como todo el mundo, que el gran filósofo, en honor de quien los estudiantes ahora se ponen en pie, está bastante enfermo, de forma que su edad biológica debe ser bastante más alta que su edad cronológica, y que por ello su decadencia física no puede tener una validez ejemplar para la edad de una persona de sesenta y tres años. Pero mientras habla el conferenciante, como siempre con gran rigor lógico, con la capacidad de formulación propia de él, dialécticamente afilada y que fija el acontecimiento político con una agudeza brillante, mientras defiende filosóficamente el tribunal Russell contra la guerra americana en el Vietnam, «A», que sólo escucha distraído el texto de la conferencia, percibe que no es tanto la decadencia física del filósofo la que le pone en una situación anímica de ternura dolorosa y resignada, sino más bien la edad social de Sartre. También el filósofo de la ruptura de los propios límites es ya prisionero, no de su fama y de su reputación, como ha dicho el orador que introduce la conferencia, pues Sartre justamente ha huido de ellos, sino del tiempo acumulado en él, de forma que ya sólo dice los textos del rol de su vida, que ya sólo es lo que ha realizado, y por ello está determinado por la sociedad, que ha hecho balance de su vida y de su obra, y le obliga a no ser otro que precisamente Jean-Paul Sartre, el hombre que ha escrito determinados libros y no otros, que en 1948 fundó un partido político que no se convirtió ni siquiera en una secta, que rechazó el Premio Nobel y como filósofo de la transgresión fijó sus propios límites, límites que ahora, cuando ya ha envejecido y es un hombre que probablemente vivirá aún quince años, aunque quizás sean solamente cinco, ya no son superables.

La voz desgraciadamente algo áspera habla, exhorta, analiza, ejerce un intelecto no mermado y agudísimo,

comanda. Dos mil quinientas personas escuchan con toda atención. Es evidente que al orador no le resulta fácil mantenerse en pie. Apoya las manos alternativamente muy por encima de las caderas, como si quisiera ayudar al cuerpo a soportar su propio peso. El cabello, hace veinte años espeso y de color cobrizo, es ahora escaso y de un color gris ferroso, cubre sólo en greñas aisladas una cabeza casi rala. Tampoco esto es lo esencial, piensa «A», aunque intensifique su ternura dolorosa como si fuese él mismo quien estuviese allí abajo y tuviese que mantener el peso de su cuerpo sobrecargado con los brazos apoyados en las caderas. Lo que le sobrecoge, más que la decadencia física del gran hombre, más incluso que la conciencia de que Sartre también al envejecer tiene que seguir siendo Sartre, y hacer propaganda de la memoria del Che Guevara sin poder convertirse ya en un Che Guevara —cosa que hace sentir a «A» el infortunio de la propia edad—, es la percepción de que los dos mil quinientos jóvenes respetuosos y atentos le roban al hombre envejecido que está ahí abajo los últimos años de su vida, por el mero hecho de ser jóvenes y de salir al paso a un mundo que les pertenece a ellos y sólo a ellos. Leerán otros libros que los de Jean-Paul Sartre, y otros libros distintos a los que leía el propio Jean-Paul Sartre. Habitarán un mundo sin Sartre: el mundo Anti-Sartre, que supera sus fronteras mientras la imagen, la palabra y las acciones del entonces ya difunto serán tan pétreas e inamovibles como su tumba. En ellos el futuro está esbozado por el propio hecho de ser jóvenes, lo cual significa disponibilidad para tomar posesión del mundo y a la vez para difundirse en él. Pero dado que este mundo futuro sin Sartre está en ellos, en sus proyectos de hacer esto y lo otro, de escribir libros, subir a estrados, ver películas y viajar al Congo, dado que llevan en sí este mundo Anti-Sartre, se convierten ellos mismos en enemigos de Sartre. Ahora se levantan de nuevo de sus bancos dispuestos en forma de anfiteatro y aplauden. No

pueden saber que la veneración profesada a este hombre envejecido que recoge sus papeles y con pasos pequeños se dirige hacia la salida es a la vez desestima y veredicto negativo. Deberían ser viejos ellos mismos para experimentar cómo el respeto, que se demuestra hacia lo que era y es, se convierte en falta de respeto, pues la contemplación respetuosa de lo que ha sido no permite ya la confianza en que esto aún pueda suceder. Su homenaje es sombrío como una necrológica. En él anticipan la muerte del filósofo. Aplausos. Bravo, bravo. ¡Pero ahora hay que volver a uno mismo y al mundo! Un gran hombre viejo, un buen viejo. Después de él vendrán mayores y mejores, y nosotros, los jóvenes, estaremos presentes. La enorme sala se vacía.

«A», de regreso a casa por la fría ciudad que ha cambiado tanto con sus calles y edificios nuevos y en la que le cuesta trabajo encontrar a diario su camino y no equivocarse con las calles de dirección única, se siente solo. Está con Jean-Paul Sartre, cuya edad social es la suya aunque él mismo sea siete menguados años más joven. A diferencia del gran camarada, que en este momento quizás se retira, agotado, a descansar en una habitación de hotel, él no es un filósofo famoso. Pero también él es ya lo que fue, y también a él le roban el mundo los jóvenes que, saliendo de la conferencia, cruzan la calle, el mundo de él que ellos están a punto de transformar en suyo propio. Son agradables de contemplar. Son un horror. Es posible y necesario educarlos. Pero siempre hay que avergonzarse ante ellos, ante sus abrazos, los libros que planean, los partidos que fundarán. Es tan sencillo: la sociedad nos atribuye una edad social. Nos aniquila cuando esta edad ha alcanzado una altura en la cual se hace balance de lo que hemos realizado y dejado de realizar, y para hacerlo sigue las leyes no escritas, siempre nuevas, de la juventud, que tiene para sí el llegar a ser y el futuro. Nuestra anulación social en la vejez es un hecho decidido, nos llamemos

Sartre o señor X, nos acompañen el aplauso y los flashes de los fotógrafos o vayamos de forma anónima por las calles. Estamos constituidos como seres de esta manera y no de otra, que poseen esto y lo otro, y con ello estamos excluidos de aquello que será. El futuro ya se ha acabado. Nuestro «yo» social ya se nos ha dado, por mucho que en horas solitarias tendamos a cuidar amorosamente un ficticio «yo auténtico». ¿No podemos hacer ya más que elegir entre ser Talleyrand en el manicomio o el gran pintor en el Café du Dome? ¡No!

Podemos —y esto es lo que intenta la mayoría en su ridícula y soleada felicidad de la vejez— negarnos tanto a la aceptación del veredicto como a la negación abierta, y desviarnos hacia el autoengaño, en el que, sin embargo, nunca caemos del todo; en tal caso no estamos anulados, ni somos enfermos mentales, sino personas que envejecen y viejas, alguien y cualquiera, perdidos en la indiferencia de la normalidad. ¿Cómo va? Gracias, tal como corresponde a los años, a las circunstancias. Y una falsa sonrisa del que pregunta y otra avergonzada del que responde. Uno se apaña más o menos, ¿quién lo negaría? El mundo, agradablemente impresionado porque no ha de plantearse reproches, habla de actitud positiva. Se exige de nosotros que envejezcamos con dignidad, así se dice, sin revuelta, sin queja, y se acaba respondiendo a esta exigencia que se nos hace, de acuerdo con nuestra propia debilidad y desidia.

La actitud positiva y el envejecer digno y sin queja tienen dos aspectos. Se puede correr detrás del devenir, y «mantenerse joven entre los jóvenes»; ésta es una muy estimada treta del autoengaño. La sociedad lo fomenta insistentemente con sus instituciones. La vida empieza a los cuarenta, a los cincuenta. *How to retire happily at fiftyfive in California. Women can be sexually happy after the menopause*. El hábito hace al monje, vaya vestido como un joven y será joven. La misma sociedad que aniquila al que envejece a base de colocarle la camisa de

fuerza de un ser inamovible o le expulsa del proceso económico le exige consumir su vejez del mismo modo como consumió ya su juventud. La tentación es grande, pues finalmente quien cede a ella todavía coge al vuelo aquí y allá algún pellizco de mundo: el uno se viste de forma joven y moderna, se casa con una joven, y a los sesenta baila vertiginosamente el *Jerk*; el otro corre a toda prisa detrás del tiempo y si es posible aun por delante del tiempo, muestra un entusiasmo escrupuloso y servil respecto a los triunfos espaciales, los niños desobedientes y las últimas novelas, que supuestamente le entusiasman, aunque en realidad aspire a tener calma y a leer a Fontane. Con ello, los que de tal manera se han mantenido esplendorosamente jóvenes no se hallan de acuerdo con la sociedad, pero sí en conformidad con su fachada económica y publicitaria. Hacen lo que anuncios, carteles, artículos periodísticos de divulgación, pero también serias investigaciones sociológicas, realizadas y publicadas al servicio del aparato, les prescriben hacer. Poder obedecer parece ser muy agradable. Y para ello da igual que la orden sea dada en contra de los conocimientos del que ordena y que el que obedece se doblegue en contra de su propia y razonable convicción.

La «actitud positiva ante el envejecer» puede ofrecer también un carácter muy distinto. Éste no es sancionado por el aparato económico, pero es tenido en alto aprecio por una larga tradición: hablamos de la huida al idilio. En este caso, el que envejece no niega la aniquilación social a base de correr jadeante tras el tiempo, sino al contrario, a base de afirmar su paso rapidísimo, a base de sustraérsele. Envejecer es bueno y hermoso. He sido joven: también puedo, por tanto, opinar; soy viejo, y por ello vale mi palabra. Hace tiempo que el que envejece tiene su rebaño a buen recaudo y lo cuida amorosamente con un: «déjame tranquilo, mundo, déjame tranquilo». Está satisfecho con que la sociedad le conceda la paz de la nada obligándole a ser lo que es y lo que fue. No se

espera ya gran cosa de él, sólo que repita lo que ya ha vivido y lo que ha dicho hasta la saciedad, la muerte de las palabras: es un gran alivio. Él dice que cosecha. Está sentado junto a la ventana con el sol en la cara y observa el mundo como a través de unos binóculos invertidos. Lo que ahí afuera se esfuerza y se persigue parece muy pequeño ante sus ojos. *Les jeux sont faits*, no necesita seguir jugando y se puede limitar a mirar y a dar consejos sin compromiso, ha hecho lo suyo, ahora que los demás muestren lo que saben, observa sin envidia cómo se desgastan. ¡Cielo santo, ya he visto tantas cosas! Derrumbarse tronos, nacer países, filósofos que conquistaban el mundo y desaparecían en un par de decenios, modas que llegaban y pasaban, nacer y morir personas, hay que atenerse a la grandeza y la eternidad, y al patrimonio que uno llevará consigo. Del mismo modo que le sucede al que se mantiene resueltamente joven, el que vive el envejecimiento y la vejez en el idilio tampoco percibe la anulación por la sociedad: el uno se convence de poder recobrar el tiempo que le arrolla, el otro simplemente lo niega a base de contraponerle el poema conceptual de la eternidad. Ambos viven en la mentira y la *mauvaise foi*.

Sin embargo, quien intenta vivir la verdad de su condición de individuo que envejece renuncia a la mentira, pero no escapa por ello a la ambigüedad que se ha de revelar finalmente como una contradicción abierta. Asume la anulación, sabiendo que al asumirla sólo se puede conservar a sí mismo rebelándose en su contra, pero sabiendo también que, y aquí se muestra la aceptación como afirmación de algo irrefutable, su revuelta está condenada al fracaso. Dice «no» a la anulación y a la vez la afirma, pues sólo en la negación sin perspectivas puede afrontar lo inevitable en tanto que él mismo. No se pierde en la indiferencia de la normalidad que le hace perderse a sí mismo, ni busca refugio en el manicomio, no se engaña con una máscara de juventud ni

con la mentira del idilio de la vejez. Es, como dispone la sociedad, lo que es, una nulidad, y precisamente en el reconocimiento del ser es aún alguna cosa. Convierte en asunto propio la negación por la mirada de los otros, y se levanta en su contra. Afronta una empresa irrealizable. Ésta es su ocasión y quizás la única posibilidad de envejecer realmente con dignidad.

No entender ya el mundo

Quien alcanza el umbral —éste en edad temprana, aquél algo más tarde; uno armado de sinceridad, otro prisionero de un autoengaño que ha de revelarse muy poco sólido— debe reconocer en algún momento que ya no entiende el mundo. Este aspecto del envejecimiento social, el envejecer *culturalmente*, en el sentido más amplio, se suele poner de manifiesto a lo largo de un proceso bastante largo y poco dramático de percepciones sucesivas. En primer lugar, a menudo tan sólo aparece un sordo sentimiento de aversión contra aquello que el que envejece denomina para sí «la jerga cultural» de la época, negándose a considerar la cuestión de que tal vez él mismo esté también hablando una jerga similar, sólo que ya un tanto anticuada y no, como cree, una lengua pura, la lengua por definición. Un ligero malestar le acompaña en la lectura de determinadas revistas y libros, y con resignado encogimiento de hombros tenderá a hablar de moda, snobismo, ismos, presunción verbal, aunque a menudo se reprima, porque a nadie le gusta llegar a ser marginado por adoptar una postura de excesiva obstinación retrógrada. La persona culta ha aprendido de la historia del pensamiento que la resistencia trivial contra lo nuevo y desconocido es un fenómeno que se repite. Es posible que sepa lo que sucedió en 1874 en París con motivo de la primera exposición de pintores impresionistas, sabrá por qué había de suceder así, por qué motivo la resistencia frente a Monet y sus amigos

finalmente acabó disolviéndose en un sentimiento de vergüenza.

A pesar de ello no le resultará tan fácil convertir el disgusto que le produce el *lettrisme*, el infra- y *ultralettrisme* en una tolerancia manifiesta, que a su vez no es más que una forma de incomprensión. La resistencia del que envejece no se limita a aquellas manifestaciones culturales que le exigen un esfuerzo intelectual, una adaptación de su sensibilidad, sino que se extiende a procesos secundarios como lo son los de la moda en el vestir.

Cada vez que «A» hojea las revistas de moda, y aunque sepa perfectamente que adquirirá sus vestidos siguiendo, moderadamente, los dictámenes de la moda, los nuevos modelos le causan un claro fastidio y le parecen un absurdo. También esta vez «A» queda desagradablemente sorprendida de la, para ella manifiesta, cómica extravagancia de los modelos, y toma, como ya ha hecho en ocasiones similares, su álbum con viejas fotos para encontrar de nuevo lo que a su parecer era realmente bonito y favorecía, al contrario de las figuras irritantes que este año le imponen los creadores de moda. A la primera mirada sobre las fotos de finales de los años treinta le sucede una vez más lo que suponía incluso antes de buscar el álbum, aunque en medio de su sospecha, y a pesar de que la experiencia ya la ha instruido al respecto, se lo haya negado a sí misma: la moda de sus años jóvenes, su moda, parte fundamental de su «yo» construido por el recuerdo, se convierte ante sus ojos en algo absolutamente imposible, tan grotesco, por lo menos, como los modelos con los que se tendrá que reconciliar en la próxima temporada. Ahí está ella misma bajo un árbol. El pelo suave y regularmente ondulado le cubre las mejillas; la falda le llega casi hasta los tobillos, la chaquetita tiene los hombros rellenos de guata y cortados de una forma ridículamente cóncava; lleva un imposible sombrero lacio, y mira con una

expresión que, encogiéndose de hombros, no puede denominar más que de besugo. ¿Cómo es posible que haya podido gustarle algo así a ella y a todos los demás? Con ello percibe además que las más simples secuencias de acontecimientos no discurren nunca de forma sencilla. Si todo fuera exclusivamente tal como se dice y se repite sin haberlo pensado dos veces, a saber, que lo pasado de moda es ridículo y penoso porque es conocido de antaño y estábamos presentes cuando el tiempo lo arrolló, a diferencia de lo histórico, lo desconocido y antiguo, a cuya triste capitulación no hemos asistido. Si realmente fuese así, resultaría inexplicable que lo vivido dejé inmediatamente de ser ridículo cuando no sólo es contemplado sino *recordado*. «A» cierra el álbum de fotos, cierra los ojos, se hunde en lo que ha sido: el gorrito, la chaqueta enguatada, la falda hasta los tobillos son percibidos ahora como algo suyo, repite la caída de ojos y vuelve a estar completamente segura de su efecto encantador. Cuando en este momento «A» cree volver a tocar con sus manos las ondas de cabello cayendo sobre sus mejillas, éstas han recuperado su encanto de 1938. La lesión está curada. «A» puede volver a confiar en la aversión que le inspira el nuevo modelo, que había tenido que rechazar, desorientada, al mirar las viejas fotografías. Por supuesto que recomendará a su modista inspirarse en las creaciones que están a la moda, pero llevará los vestidos en contra de su propio convencimiento, como una concesión desgraciadamente necesaria a la sociedad. Ella misma seguirá siendo, independientemente del disfraz de moda, la niña de antes, y se guardará muy mucho de las fotos que ponen en duda la imagen que tiene de sí misma: las fotos le muestran la moda de entonces, arruinada, estropeada, transformada por la mirada de hoy, en el *recuerdo*, el vestuario de ayer recobra su autenticidad. La irrealidad de un acontecimiento que no puede ser trasladado desde la objetividad física del proceso cerebral a la existencia

subjetiva de la mirada que recuerda es más real que la realidad palpable de la fotografía.

Con ello no se ha dicho aún nada sobre el extrañamiento cultural de la persona que envejece, sobre su enojo que irrumpe creciente, testarudo, a pesar de su mejor voluntad, contra todo lo nuevo que se le avecina. Pero con lo dicho se ha dado quizás un primer paso. Podemos abstraer la vivencia de «A», esta experiencia absolutamente banal que toda persona que envejece puede reproducir a placer en cualquier momento, y llegar hasta los acontecimientos fundamentales que se esconden tras ella. Al hojear el álbum de fotografías, «A» ve la moda de entonces desde el sistema de signos del presente, en el que está inmersa a pesar de su aversión, y en el proceso del recuerdo remite los mismos hechos de la moda al sistema de signos de entonces, con el que también está comprometida, puesto que ha construido su «yo» a partir de reminiscencias.

La alienación cultural del que envejece no se puede interpretar de otro modo más que por la dificultad de orientarse en una ordenación de signos desconocida, entre señales completamente nuevas. De la misma manera que el conductor que viajó por primera vez a Inglaterra cuando las señales de circulación no estaban aún equiparadas del todo a las continentales se sintió totalmente inseguro y sólo avanzaba lentamente y con ansiedad, así vaga el que envejece a través de los signos culturales de la época. Un muslo femenino descubierto hasta la mitad sigue teniendo para «A», cuando se siente turbada por la moda de esta temporada, el significado que tenía en su juventud: disponibilidad erótica declarada y, por tanto, siempre según el sistema de signos de entonces, indecencia. En el sistema del presente, sin embargo, los signos tienen una ordenación diferente. El muslo descubierto ya no es una declaración de disponibilidad erótica, ya no resulta una provocación, y la provocación ya no se puede incluir en el concepto de

indecencia. Porque lo que se llama el sentido de un signo no es quizás necesariamente lo designado, sino más bien la relación de un signo con los demás, y el sistema dotado de sentido consiste en las relaciones de cada signo con todos los demás.

En la medida en que el que envejece intenta situar las manifestaciones culturales de su época según los puntos de referencia del pasado que fue su tiempo porque le prometía un futuro, un mundo y un espacio, se vuelve extraño a su época. La extrañeza se le hará manifiesta en forma de inseguridad, ésta se objetivará en disgusto y rechazo impotente. Un sexagenario que siga hoy el debate intelectual tenderá aún a considerar como problemas cruciales que dividen los ánimos el conflicto entre racionalismo e irracionalismo, la polémica entre Bergson y Benda. Si percibe entonces que los marxistas, que ha considerado, no sin justificación, entre las filas de los racionalistas, se declaran a medias partidarios de Heidegger, el espíritu de la época tiene que parecerle desviado, literalmente dislocado: la matemática filosófica de su época se convierte en una matemática encantada. El mismo miedo, incluso pánico, le invade cuando en una película contemporánea el *flash back* destruye la lógica temporal y en medio del nuevo orden de signos ya no puede valorar estéticamente la película, sino que le cuesta muchísimo trabajo seguir el desarrollo de la acción, que quizás ni siquiera es tal en el sentido de la sintaxis de los signos de antaño. Del mismo modo como el que envejece se orienta mal en una ciudad que de año en año, de mes en mes, cambia su topografía, del mismo modo como su viejo atlas mundial no le sirve ya de nada porque las antiguas colonias británicas y francesas se han convertido hace tiempo en nuevos estados independientes cuyos nombres le cuesta recordar, así vaga desesperado por la selva de nuevas sucesiones tonales, da igual que sean instrumentales o concretas, nuevas construcciones de palabras y de frases. Hay que

tener paciencia con él, paciencia con su incapacidad para comprender nuevas estructuras poéticas, manifestada en forma de obcecación reaccionaria, y paciencia con la tolerancia y afirmación precipitada, aunque ilegítima, de todo lo que le trae el día, ambas también condicionadas por la misma incapacidad de comprensión. Lo que hay que tener en cuenta aquí es esencialmente lo siguiente: los sistemas de signos están muy diferenciados en el mundo contemporáneo. Es cierto que un suprasistema se establece siempre como consecuencia de un proceso complicado de equilibrios. Este suprasistema coloca hoy en día, por ejemplo, el estructuralismo en lugar preferente frente al existencialismo, antepone el *nouveau roman*, independizado de la cronología y de la caracterización de personajes, a la novela realista, considera el marxismo referido fundamentalmente a Hegel de un Marcuse más avanzado que el kantiano de Max Adler. Conceptos como «el cine de papá» se han introducido incluso ya en la prensa diaria, incluso el que envejece los utiliza y al hacerlo, acepta la ordenación de valores contenida en ellos, aunque sea con desconfianza y malestar. En el interior del suprasistema en cada momento reinante se forman, en parte en contradicción con él, pero nunca de forma absolutamente independiente, sistemas particulares en intersección, inestables sistemas del gusto en el ámbito de lo estético, esquemas intelectuales no menos frágiles y menos inciertos en el campo de lo racional-intelectual. Quien vive intelectualmente inmerso en el sistema neopositivista, se guía por puntos de referencia distintos al estructuralista, y éste, a su vez, se remite a otros, no sólo respecto a aquél, sino también respecto al marxista, al existencialista o el fenomenólogo. Es común a todos ellos, sin embargo, su independencia respecto a sistemas superados: lo que se llamaba en el cambio de siglo filosofía de la vida les resulta extraño e indiferente, y en este sentido es como se mueven todos en el interior del

sistema de su época. Cuanto más amplio sea un sistema tanto más abstracto y a la vez indiferenciado resulta para el sujeto. El suprasistema o sistema de la época tiene menos intervención inmediata sobre el individuo que el sistema de ordenación en el que éste está inscrito. Al estructuralista le importan más los conceptos de la filosofía escogida por él que los del marxismo, pero tiene en común con los marxistas una mayor facilidad de acceso al sistema de ordenación marxista que al de un Theodor Lessing o Ludwig Klages. El sistema más cercano y concreto es naturalmente siempre el individual, cuyo centro ya no es el «espíritu del tiempo», ni tampoco esta o aquella doctrina, sino el individuo singular en su propia persona: en él las referencias se convierten en hechos psíquicos, aparecen emocionalmente teñidas, tienen densidad existencial.

Porque cada individuo es el centro de un sistema de signos determinado, porque el centro de referencia del sistema es su propia existencia que ha dispuesto los puntos de referencia de este modo y no de otro, por ello al individuo que envejece le resulta tan difícil comprender los signos de una época que se ha constituido delante de sus ojos, pero sobre la que él dispone cada vez menos. Experimentará un cierto desasosiego al considerar irrelevantes, sólo interesantes desde un punto de vista histórico, las conversaciones de Ulrich con su amigo Walter en el *Hombre sin atributos*[8], las operaciones espirituales de los señores Naphta y Settembrini[9], el anticlericalismo de un Jean Barois[10]. O le sucederá como a «A» con la contemplación de sus viejas fotos: quizás sonreirá al considerar las discusiones entre el jesuíta judío y el masón italiano[11] en el aire enrarecido de Davos, si es que pasa a ellas tras la lectura de un dialéctico moderno; sin embargo, igual como hace «A» con la moda de 1938, en cuanto deje de lado por unos minutos a su dialéctico, las *vivirá en el recuerdo* como discusiones aún

fundamentales y acabará considerando que el ingenio dialéctico de hoy es palabrería banal, engreída e inútil. Pues es el sistema más estrecho, cuyo centro de energía y de orden es su «yo», el constituyente de este «yo»: toda relación, toda figura de este sistema es una parte de él mismo. Si resulta que para el individuo que envejece el suprasistema de su época y la mayoría de los infrasistemas formados en su interior ya sólo contienen elementos profundamente modificados de su sistema personal, su extrañamiento resultará total y las posibilidades de evasión que le quedan a la postre no hacen sino acentuar el extrañamiento. Si responde a los sistemas existentes con un neto rechazo —¡vaya estupidez, todo lo que hoy se llama filosofía no es más que palabrería huera; garabatos desangelados, lo que se nos presenta como pintura; charlatanería anarquizante, lo que se presenta como poesía!—, entonces queda al margen de su tiempo, se convierte en alguien ajeno al mundo, en un tipo estrafalario. Pero si intenta aceptar los nuevos sistemas, al precio, en cualquier caso, de la demolición de su sistema individual, renuncia a lo que ayer aún era propiamente suyo, se convierte, por así decirlo, en impropio en el sentido más literal, y con esta dudosa transacción no gana ni siquiera el reconocimiento de los exponentes del sistema reinante, ya que éstos dirán con razón que sus intenciones son buenas y que para ser un anciano, por lo menos resulta de mentalidad abierta, aunque necesariamente no puede llegar a una verdadera comprensión de las cosas. Y es verdad. Los nuevos signos y sus relaciones son absolutamente válidos y accesibles para quien contribuye a inventarlos y crearlos; sólo se aprenden al crearlos. El huésped extraño que proviene del pasado tendrá tanto trabajo para orientarse en ellos como el conductor entre las señales de circulación desconocidas.

Desde hace mucho tiempo, «A» se esfuerza por mantenerse a la altura del crítico literario moderno, tan

agudo como vehemente, que, sin muchos miramientos, ha declarado que uno de los poetas amigos de su juventud, el suizo de origen suavo Hermann Hesse, no es sino un productor de *kitsch*. Ciertamente tampoco él, «A», ha mantenido una fidelidad incondicional al pobre Hesse, y si hoy volviera a leer lo que sucedía cuando Demian[12] y su romántico amigo Pistorius miraban juntos las brasas, probablemente también resultaría para él una lectura penosa. El amor de Peter Camenzind por Gösi Girtanner[13], niñita de extracción burguesa, le parece bastante cursi; la pasión de Harry Haller[14], el lobo estepario, por su andrógina Hermine entraña para él, si es que por casualidad se le ocurre volver a abrir el libro, algo a la vez grandilocuente y ridículo. ¡Por el amor del cielo!, un tipo cincuentón ha aprendido con retraso que es muy agradable hacer el amor con una chica hermosa, no tenía que haber hecho tantos aspavientos con una historia tan banal. Pero hacer un uso tan drástico de la palabra «*kitsch*» le parece a «A» algo exagerado. Quiere elevarse hasta alcanzar la vehemencia moderna y crítica y recomendar al joven la tolerancia respecto de lo viejo que él mismo está dispuesto a practicar frente a lo nuevo, sabiendo por otro lado que en este caso tolerancia no es igual a tolerancia y que hay que dar siempre la razón a lo nuevo simplemente por estar más avanzado en el tiempo. ¿Qué relación tiene esto con el *kitsch* y el envejecimiento cultural?, se pregunta «A». ¿Sucede como con la moda, donde el modelo de ayer, ya que desgraciadamente es de ayer, por ese único motivo, aparentemente suficiente, resulta embarazoso y ridículo, una dolorosa vergüenza? Quizás. En cualquier caso salta a la vista que tanto en la moda como en la estética lo que es histórico —incluso cuando no está sancionado por la tradición cultural— no sufre ese proceso: Lohenstein y Hofmannswaldau son curiosos, pero tan poco ridículos como la pretenciosa moda masculina del Renacimiento. Risas y un dolor

avergonzado, es decir *kitsch*, es siempre, piensa «A», lo que ayer fue vivido como moda. A Hesse, al adjetivo «encantador», se les ridiculiza hoy porque son de ayer y fueron populares, es decir, fueron desgastados, desvalorizados, por el uso masivo. Kafka, que escribía sus gélidos horrores durante los mismos años en que Hesse se entregaba al encanto, no fue alcanzado por el proceso de transformación en *kitsch*, que es un proceso histórico, incluso allí donde nos las hemos de ver con el *kitsch* contemporáneo. Y esto no tanto porque su obra esté construida con elementos tan diferentes a los que emplea Hesse —¿lo son realmente, y es pura coincidencia que fuese Kafka uno de los primeros en llamar la atención sobre Hesse?—, sino porque el autor de Praga, a diferencia del suizo-suavo, nunca estuvo de moda en su tiempo. La moda de Kafka sólo sobrevino cuando Kafka ya no existía; por ello pudo presentarse con la imagen de la anti-moda, constituirse a la vez como histórica y futurista.

El intento de seguir los procesos de cambio estético e intelectual, de legitimar históricamente lo mejor que puede su anacronía cultural —pues es anacrónico de manera incurable ya que puede asumir con la cabeza, aunque no con el sentimiento, que lo encantador es *kitsch*—, supone solamente una tranquilidad teórica y abstracta para «A». Así, no pone en duda en un principio que la mente crítica andaba errada porque no se había tomado en ningún momento el trabajo de investigar las relaciones que podía tener «encantador» con los otros signos dentro del sistema en el que vivía Hesse. ¿Cómo discurrían las correlaciones del adjetivo incriminado con los diferentes componentes estéticos del lenguaje cotidiano de la época, con la moda del vestir, con el lenguaje de la lírica en los libros escolares y con el otro, el que entonces era «moderno», con las estructuras habituales de imagen y sonido? Las jovencitas a la Rösi Girtanner tocaban al piano el *Murmullo de primavera* de Sinding. Se leía a Liliencron. Storm no hacía mucho

tiempo que había muerto. Encantador no era aún encantador, Hesse no era Hesse, así como el Hölderlin de 1800 no era Hölderlin. Todo esto no se lo ha planteado el crítico enérgico, piensa «A», cuando juzga o absuelve severamente los signos que sólo tenían sentido en el interior de un sistema de signos. Sin embargo, no se puede liquidar tan fácilmente al juez crítico de Hesse: como hombre de su tiempo ha hecho uso de su facultad de contribuir al sistema de signos del momento; ha propuesto nuevas correlaciones para los signos de Hesse, y con ello ha cambiado su valor, los ha modificado.

Su empresa no es ilícita, pues los sistemas no son estáticos, por el contrario se encuentran en un proceso de constante renovación. Encantador y Hesse, Hölderlin y los muros que están en el viento[15], sin habla, Dehmel, si no hay más remedio, y *djagloni gleia klirrlala*[16], todo esto pasa a constituir un orden de signos diferente y cambia su significado. El crítico ha actuado como organizador de signos, dando o quitando significado. Hay que dejarle hacer.

En cualquier caso, no se le pregunta a «A» si está de acuerdo o no con un procedimiento. Sus elucubraciones, sucesión de reflexiones de un individuo que envejece, se quiebran en un umbral de pensamiento donde tiene que reconocer que, aunque la perspicaz mente crítica no tenga razón, «A» *nunca podrá tener razón en confrontación con él*. Pues para «A», estos fenómenos del pasado tienen un valor especial que no se puede borrar: son signos dentro de su sistema individual. Sus vínculos no se establecen solamente con puntos de referencia determinables intersubjetivamente —encantador no pertenece exclusivamente a las jovencitas que tocan el *Murmullo de primavera* de Sinding o a los ensayos que se publicaban en la vieja *Neue Rundschau*—, sino a determinadas circunstancias personalísimas: pisos, calles, ciudades que habitó cuando leía sobre algo encantador y *djagloni*, a muchachas que amó, por supuesto, pero

también a muchas cosas más insignificantes: trajes que vistió, cafés que visitó. Es poco menos que imposible escapar del sistema individual cuyo olor vital uno ha acarreado a lo largo de los años. «A» comprende súbitamente que Ernest Ansermet, vanguardista en su día, escribiese después un libro ultrarreaccionario contra la música serial. Comprende la vergonzosa escena a la que asistió cuando el anciano Kokoschka, rebelde en su día, decía auténticas barbaridades contra la pintura moderna. Así como él mismo, que es mucho más joven que Kokoschka y Ansermet, tampoco consigue liberarse de lo encantador, quiero decir, tampoco consigue integrar este encanto en una nueva clase de signos, puesto que como signos de su sistema individual se han encarnado en su persona, del mismo modo ni el gran director de orquesta ni el pintor podían pensar que su vanguardia de 1910 no había conquistado el último territorio alcanzable.

Es verdad que esforzándose puede, es lo que se dice a sí mismo, aprender nuevos signos, apreciar las nuevas ordenaciones, aunque no todas. La poesía. No se acabó con Liliencron, cuyos versos amaba a los dieciséis años, con Rilke, a quien leyó algo más tarde, con Heym, Trakl, Werfel, Ehrenstein, que les siguieron y se convirtieron en elementos de su sistema individual. Todo continuó y continuará. Pero ahora tiene ante sí un poema: «*him hanfang war das wort hund das wort war bei /gott hund gott war das wort hund das wort hist fleisch /geworden hund hat hunter huns gewohnt...*». Que después de algunas variantes asombrosas acaba con las líneas siguientes: «... *schim schan schlang schar das wort schlund schasch wort / schar schlei schlott schund flott war das wort schund / schasch fort schist schleisch scheschlorden schund / schat schlunter schluns scheschlohnt*»[17]. Sí. Esto no es impío, ni perverso; tampoco es tan novedoso como para que uno se estire los pelos de puro aturdimiento. Sobre la cara de «A» no se dibuja una sonrisa filistea ni una mueca de indignación

conservadora. Ha leído aquí y allá escritos teóricos que le han esclarecido hasta cierto punto la sintaxis de tales signos. Está repleto de honrado afán. Pero el esfuerzo ha sido vano, y no consigue tomarle afición al *schlunter schluns*. ¿Dónde quedó *djagloni*? Y súbitamente se hace luz sobre un hecho inquietante, comprende que para quien envejece no solamente el cuerpo se ha convertido de algo que le lleva en algo que pesa, en un peso: también la cultura se convierte en tormento, en fatiga, igual como el corazón insuficiente, el estómago sensible, los molares débiles. Es un tormento estar obligado a aprender diariamente nuevos signos y sistemas. Entre 1945 y 1948 no le resultó muy fácil descifrar el mapa espiritual del existencialismo francés. Apenas creyó estar seguro de conocerlo, descubrió que los *topoi* propios de él ya no eran aceptados, que se realizaban nuevas delimitaciones. Lacan, Foucault, Althusser estaban ocupados en inventar nuevos sistemas de signos, en promulgar códigos que «A» tuvo que declararse incapaz de traducir a signos sartrianos. Para quien habla en clave Proust es muy trabajoso cambiar a Le Clezio. Por supuesto que, si acepta el esfuerzo y se decide al estudio de escritos estéticos podrá entenderse con «*schasch fort schist schleich*». Entonces se quitará el sombrero cuando vea algo de esta índole, con un abatido sentimiento de respeto y con plena conciencia de su propio anacronismo. Pero está decididamente mucho mejor cuando no lo ve. Igual como la montaña que ya no puede escalar y que por ello es la negación de su persona, el lenguaje de signos de la cultura moderna se le presenta como negación de su yo: puede decirse a sí mismo que los negadores tienen razón frente a él, igual como los románticos tenían razón, la razón del transcurso del tiempo, frente al malhumorado y viejo Goethe, pero no se puede alegrar de la destrucción de su individualidad que corre paralela a la demolición de sus sistemas de signos. Debe repudiar aquello que el transcurso del tiempo, al que se puede

denominar progreso o no, no es eso lo que cuenta, ha rechazado, ha hundido en la tumba. No le apetece participar en el alegre banquete funerario.

Del mismo modo como su compañera de edad aparta el álbum de fotos, cierra los ojos y consigue volver a ver los signos de la moda pasada en función de la totalidad de los sistemas de signos de ayer y percibirlos como encantadores en el recuerdo, «A» se repite a sí mismo los versos de Dehmel que ya nadie quiere oír. Con mala conciencia, por cierto, pues sabe que ya no hay mucho que hacer con el *djagloni*, y le invade la sensación algo triste de estar actuando como un viejo necio que con los ojos húmedos tararea las canciones de su juventud.

La existencia cultural del ser humano es una forma de su existencia social. Lo que es válido para todo el complejo de su existencia social, es válido también para sus posibilidades culturales. En un momento determinado, o mejor, indeterminado, que se presenta según las correlaciones específicas, ya sólo será lo que ya es. Con ello terminan las posibilidades de ir culturalmente más allá de uno mismo. La cantidad de elementos de formación ya acumulados y configuradores de la conciencia es tan grande, que adquiere la característica de la inmovilidad. Del mismo modo como el cuerpo al envejecer adquiere cada vez más masa y cada vez menos energía, sucede con el espíritu entendido aquí como receptor cultural: es cada vez más torpe y pesado por su propia naturaleza y por el tiempo, de forma que, preso de una indolencia creciente, ya no se quiere mover cuando nuevos signos lo desafían.

¿A qué edad le sucede esta adversidad al ser humano? ¿Es una fatalidad que sobreviene a todo el mundo? ¿Existen quizás personas cuyos sistemas adoptados o incluso creados en la juventud o, a más tardar, a la mediana edad se *anticipen* a los ordenamientos válidos en el momento, de forma que al envejecer y en la senectud puedan tener la increíble satisfacción de

observar cómo el «espíritu de la época», vago, se limita a seguirlas y cómo de pronto su sistema se ve ratificado por la mayoría cultural, de forma que todo este problema deja de existir para ellas? Nadie puede responder probablemente a la primera pregunta. El envejecimiento cultural, el decaimiento de la capacidad de recepción y de la voluntad receptiva, el cansancio y la resignación ante las exigencias de cada nuevo día son tan individuales como el proceso de envejecimiento fisiológico. Quizás marca el punto de inflexión la cincuentena, pero esto es sólo una apreciación vaga, pues no existe material estadístico fiable al respecto. Sin embargo, sí se puede responder a la segunda pregunta y, además, de forma inmediata. Nadie puede decir: «me anticipo a mi tiempo». Nadie sabe lo que es vanguardia, solamente se puede determinar lo que fue vanguardia.

Sin embargo, muchos espíritus creativos tienen y han tenido la satisfacción de poderse decir a sí mismos que han dejado atrás su tiempo. Arnold Schönberg vio, al envejecer y ya como anciano, que el sistema capital para él, el de la música dodecafónica, se convertía en sistema dominante. La mayoría de grandes pintores desde el impresionismo, cuyos sistemas pictóricos y normas estéticas eran denigradas en su juventud, llegaron a vivir el triunfo de estos sistemas. Pero esto no excluye dos cosas: que en ocasiones sus sistemas capitales victoriosos fueran superados y sustituidos por otros mientras ellos todavía vivían, y que en el ámbito de sistemas específicos se puedan haber sentido culturalmente envejecidos ya incluso a mediana edad. Un gran músico que siempre se haya adelantado a su época puede ser al mismo tiempo un retrógrado espiritualmente perezoso respecto al arte cinematográfico. Quien como poeta crea un nuevo sistema de signos puede tener a la vez un gusto muy conservador respecto al arte escultórico. La dificultad de plasmar de manera teórica el envejecimiento cultural, la alienación cultural del

envejecer, el rechazo del mundo desde la incomprensión del mundo, en una serie de frases relativamente irrefutables está relacionada con la movilidad y la imposibilidad de fijar lo que aquí hemos dado en llamar sistema. ¿Debemos quizás abandonar el concepto de suprasistema dominante, que según un uso más antiguo de la lengua, se puede denominar también el espíritu del tiempo o de la época? Sí y no. No: pues es evidente que existe un sistema tal, por lo menos mientras se contemplan los contornos espirituales de un tiempo desde una distancia determinada y con una superficialidad que corresponde a la vida cultural cotidiana. Si tomamos el presente del año l968, año en que se escriben estas líneas, se reconocerán una serie de puntos de referencia cuyas relaciones se convierten en contornos del espíritu de la época. *Nouvelle Critique*, nuevo cine, poesía experimental, teatro del absurdo, pop-art, *happening*, y todo lo que le venga a uno a la mente, todo lo que se le ocurra, por muy contradictorios que sean algunos fenómenos entre sí, aparece sin embargo como una unidad, como una *Gestalt*, que se mantiene unida por algo más que por unas simples fechas. Sin embargo, sí, hay que limitar el concepto de suprasistema cuando la mirada ya no es superficial, pues entonces los datos sobre los hechos pierden todo lo que los constituye en totalidad. El espíritu de la época o el suprasistema se convierte en una cantidad de sistemas individuales, una cantidad informe. Entonces también resulta inútil el concepto de la simultaneidad cultural, pues ésta se acaba reduciendo al hecho abstracto de la simple cronología. Una asociación de amigos de André Gide se dedica a su juego espiritual de sociedad en el interior del sistema de signos gideano y no se preocupa del grupo vanguardista de jóvenes autores que en París se reúnen alrededor de una revista «Tel quel». Los neopositivistas anglosajones continúan trabajando incansables en sus ordenaciones y no toman nota de que existen movimientos como el neomarxismo y

el estructuralismo. Para los amigos de la música concreta, el sistema dodecafónico ya está superado. Los compositores de música serial afirman que la música concreta se encuentra en un callejón sin salida.

La contradicción implícita en la existencia de un suprasistema dominante —aunque sea sólo para el conservador que rechaza como tontería moderna, amalgamándolo todo, la pintura abstracta y neorrealista, la música serial y concreta, los análisis neopositivistas y estructurales—, el hecho de que exista y a la vez no exista algo así como el espíritu de la época, puede parecer banal a primera vista: también existe el bosque y existen las diferentes regiones de este bosque y finalmente los diferentes árboles. Sin embargo, en el contexto del envejecimiento cultural esta contradicción banal en sí, que es posible resolver considerando el suprasistema, el infrasistema y finalmente los fenómenos aislados como hipótesis posibles en la descripción de la realidad, se convierte en un problema existencial que como tal problema queda más allá de las categorías de lo trivial y relevante. La persona que envejece culturalmente se encuentra en cualquier caso, y también si está libre de arrogancia conservadora —que nunca es más que la pusilanimidad de quien ha acabado bajo la rueda—, en un mundo extraño y enigmático. No tiene mucha importancia para él que el suprasistema dominante sea un complejo de infrasistemas diferentes y divergentes, que en realidad no exista una simultaneidad cultural, que todos los sistemas contengan también elementos de los otros que, posiblemente, componentes de los sistemas resucitarán modificados de forma espectacular, algún día en que él ya no esté. Lo que a él le afecta y conmociona hasta la médula es la revocación que la época, en perenne y cotidiana partenogénesis, opone a su sistema individual. Y esta revocación, que lee en cada artículo de periódico, que encuentra confirmada en cada exposición de arte moderno, que está implícitamente expresada en la

mayoría de novedades del mercado editorial, en nuestros días se presenta de una forma particularmente ofensiva.

La densidad de información conlleva que cada nuevo sistema de signos, con una radical brevedad en el tiempo, apenas surge, se toma la libertad de dirigirse a amplios sectores de la opinión pública, se democratiza de un modo distorsionado infiltrándose, reducido a consignas abreviadas, en la conversación más cotidiana. El individuo que envejece culturalmente se puede esforzar todo lo posible, pero nunca conseguirá «*to be in*». Acaba de leer con toda su buena voluntad, a la que se obligó con éxito y con loable empeño en contra de su aversión, un libro del filósofo a la moda, Mac Luhan, y ha intentado pensar sobre él, y ya oye decir de pasada a un escolar: «*the medium is the message*». Con ello no sólo queda fuera de juego su sistema individual de signos, sino que quedan ridiculizados su esfuerzo y su buena voluntad. El hecho de que el escolar, que ha recogido el lema en algún artículo divulgativo, con su rumia vacía de pensamientos, rebaje el valor de esta filosofía de moda y aparentemente confirme su propia escasa consideración por estas reflexiones, no es ningún consuelo para el individuo que envejece. Al contrario. Ha de contemplar cómo los procesos de formación, popularización y desvalorización se suceden a una velocidad cada vez más rápida, y esto le acaba por desanimar, no sólo porque este proceso le deja muy claro, de la manera más radical posible, la vanidad de su esforzado trabajo de aprendizaje, sino porque cada vez un mayor número de sistemas se interponen entre el suprasistema, que a cada instante muestra rasgos diferentes, inalcanzable en su dinamismo, el espíritu de la época por tanto, y su sistema individual, que se ha desarrollado a partir de principios básicos a lo largo de varios decenios, de forma que ve cómo se aleja a una distancia cada vez mayor hasta que finalmente ya casi le resulta imperceptible. Con ello ya ni se plantea la pregunta, lógica para él, respecto a si la aceleración se

puede llamar progreso. No quiere retirarse a la posición ciertamente inatacable pero también, desesperanzada del conservador intransigente, para quien de una vez por todas el acontecer cultural alcanzó su punto álgido y su fin con su sistema individual y todo lo posterior no es más que falacia o locura, si no quiere convertirse en un provinciano impenitente, contento y orgulloso de expresar su «no», debe reconocer la aceleración como un fenómeno auténtico, debe incluso incluir en la autenticidad de la aceleración aquello que se siente inclinado a denominar moda y esnobismo, y finalmente a considerar que el escolar de Mac Luhan es un joven despierto, a quien todavía ayer estaba dispuesto a considerar tan sólo un insolente parlanchín. Nada nuevo le parecerá entonces tan extraño o tan intrascendente como para que no merezca su crédito, incluso su respeto. Y con cada concesión que hace al espíritu de la época cae en ruinas un trozo de su mundo, del mismo modo como sucede con los *Hôtels de Maître*, aún tan sólidos, junto a los bulevares, que se derruyen para construir en su lugar nuevos edificios de apartamentos con tabiques excesivamente delgados. Igual como la mujer de cincuenta años encarga el nuevo modelo a su modista aunque, durante las lentas horas de la tarde, prefiera cerrar los ojos y revivir la chaquetita y el sombrero de hace treinta años, que la favorecían. El que envejece culturalmente se mantiene acompasado al tiempo. Pero los *happenings* le favorecen tan poco como a ella la moda de hoy.

La conciencia de ser anacrónico, si no cristaliza en una actitud negadora y defensiva, puede ser extraordinariamente dolorosa, comparable a un dolor corporal constante. El periodo temporal sobre el que nos movemos resulta antipático para el que envejece; probablemente es más enemigo de él que cualquier época anterior. Las piezas fundamentales de cada sistema cultural individual se forman en la juventud, lo

cual es consecuencia de la curva de vitalidad y sensibilidad. Cuando el individuo resulta sometido por un suprasistema que se renueva constantemente en un dinamismo inacabable, y éste se presenta con toda la ostentación que le conceden los modernos medios de información, el que envejece, oprimido por el peso de la cultura coetánea, sufre una pérdida irremediable, irrecuperable, del Yo y del mundo. Para ello resulta irrelevante que los suprasistemas dominantes en cada momento, que se diluyen el uno en el otro, dejen vigentes aquellas ordenaciones que son «históricas» en un sentido de formación cultural, es decir: santificadas y transmitidas en la educación. Pues los valores de formación heredados y adoptados suelen tener un significado bastante reducido dentro de los sistemas individuales, a no ser que el individuo en cuestión tenga una profesión históricamente relacionada con la formación, sea filólogo, profesor de historia, historiador de arte o algo similar. Para la cultura de la persona no especializada ni profesionalmente concentrada en complejos de formación más antiguos, el sistema individual está determinado por signos que se consideraban modernos en su juventud y como máximo en los años de su mediana edad, en la plenitud de su vida. El sistema individual de una persona culta que hoy tiene cincuenta años no está específicamente impregnado por Homero, sino por Kafka, no por Kant, sino por Husserl, por Nolde antes que por Tintoretto. Todo suprasistema integra de manera más o menos feliz a los sistemas históricos. Cada uno destruye los de ayer y anteayer y, por tanto, justamente aquellos con los que se habían constituido, en infinitas variaciones, los sistemas individuales de los que envejecen.

«A» descansa del esfuerzo realizado después de leer hasta cansarse una serie de ensayos periodísticos de contenido filosófico, sociológico y metalingüístico. Para

rehacerse, para reencontrarse en ellos, ha tomado de la estantería varios volúmenes de origen más antiguo. Ha vuelto a cerrar los libros, no consiguen contrarrestar los ensayos que le parecen incluso pérfidamente inteligentes, que ha trabajado con desesperado empeño y llenado de observaciones marginales a lo largo de las páginas. Del mismo modo como no sería capaz de quitarle su amiga bella y altiva a un joven de veinticinco años, del mismo modo como no conseguiría, por mucho que antes tuviera gran seguridad sobre los esquíes, adelantar a un hombre de treinta años en el descenso, tampoco puede triunfar ahora sobre Philippe Sollers releyendo a Julien Green. Pasó, se dice a sí mismo, pasó y no volverá nunca más el día en que abrí las páginas de *Adrienne Mesurat* y leí en esta obra la última palabra en escritura novelesca moderna. Pasó, para siempre, el momento en el que yo mismo escribí que después del experimento del *Ulises* era imposible concebir otra novela. He vivido espiritualmente consciente alrededor de treinta años y hoy debo —si no quiero actuar como el amigo septuagenario que, se preste o no la ocasión, saca un volumen de Hölderlin del bolsillo y dice: ¡esto es lo que yo leo, y me basta!—, debo confesarme a mí mismo que a lo largo de treinta años no he hecho más que cambiar un error por otro. La evidencia de que todo pasa porque constantemente aparece algo nuevo en el horizonte, la tan vieja sabiduría de que uno no se baña dos veces en el mismo río, sólo es evidente si uno se atreve con la empresa imposible de salir del espacio de lo vivido. ¿Hacia dónde? Hacia un mundo sin signos ni sistemas, un mundo vacío, un anti-universo. Entonces me puedo decir quizás que no fueron errores sucesivos los que se produjeron cuando construí mi sistema, mi cosmos, a partir de Dehmel y Rilke y Benn y Green y Proust y Joyce en una sucesión de años, sino que fueron estadios, y que con mi anuncio del final del arte de la novela en la época post-Joyce tenía tanta razón como la que tienen hoy Sollers y sus amigos con sus novelas y

que mañana ya no tendrán. Estadios: ¿pero de qué? De un desarrollo. ¿Que ha de llevar a dónde? Quien no conozca la respuesta no está legitimado para hablar de estadios, sólo puede enumerar acontecimientos. Siento que quiero ceder a una atracción tan peligrosa como la actitud de rigidez defensiva, enemistada con el tiempo, o a su contraria, la aceptación precipitada, suplicante, de todo aquello que me aporta el día. Siento que quiero observar mi serie de errores junto con la totalidad de la historia del pensamiento que conozco *sub specie aeternitatis*, lo cual es tan bueno o tan malo como dejar de observarla. La eternidad tiene el aspecto del mar del Norte en los días en los que se ha calmado el viento pero hay niebla, cuando el mar y el cielo turbio se convierten el uno en el otro y no hay horizonte. Lo que yo relaciono con la eternidad marítima y gris, carente de signos, no lo relaciono con nada, y lo que no es relacionado con nada se aniquila en el acto de ese no-relacionar. Observar los acontecimientos culturales desde el punto de vista de la eternidad supone una cierta satisfacción para el individuo que envejece culturalmente, pero es a la vez el más triste de todos los autoengaños. La verdad, se dice «A» no sin una cierta sensación de vértigo, es que razonablemente uno no puede ponerse contra el tiempo y tampoco puede correr detrás suyo, si bien tampoco existe la posibilidad de sustraerse al transcurso temporal y atenerse a una eternidad que es una nada. «*Schat schlunter schluns*» lo mismo que *djagloni* y Gryphius y Dios sabe qué más aún. Da igual un sistema que otro, vale tanto o tan poco; para decir esto, más vale callarse.

Puedo intentar consolarme y susurrarme al oído que lo que parece ahora sucumbir a la destrucción por el tiempo resulta preservado justamente por ese mismo tiempo. Lo que me ha llenado y formado a lo largo de un par de decenios, desde Dehmel hasta Benn, de Hesse a Proust, de Cézanne a Francis Bacon, ha cumplido con las exigencias de los días que fueron míos; la rueda lo ha

atropellado y al mismo tiempo lo ha impulsado hacia delante: nada se pierde nunca por completo. Consuelo, jueguecillos intelectuales. El conservar en medio de la destrucción es una estructura histórico-filosófica sin ningún tipo de relevancia en el ámbito existencial. Averiguar hasta dónde llegan las huellas de Proust en la obra de Nathalie Sarraute es una ocupación para los historiadores de la literatura. *Mi* Proust, al que leí por primera vez durante un determinado periodo, en un lugar que sólo para mí está unido a ese autor, rodeado de un aroma de existencia que sólo es suscitable en el propio recuerdo: a él no lo puedo reencontrar en los libros de Madame Sarraute. Como parte integrante de mi existencia, ha sido adelantado y dejado atrás por esta escritora. ¿Qué puedo hacer? Puedo intentar superarme a mí mismo comprometiéndome con la Sarraute y rompiendo así el pacto vital que en su tiempo hice con Proust. Puedo realizar la misma operación de salto con la ruptura de mi contrato cultural —que también es un compromiso conmigo mismo— con los ya superados amigos X, Y, Z. Tomo distancias respecto a François Mauriac, cuyos paisajes de pinos silvestres y sombríos patricios vinícolas forman parte de mí para llegar en el mejor de los casos a su hijo Claude. Pero no llegaré al punto de destino: Claude Mauriac forma parte de un club en el que no se me acepta. Es o quiere ser un escritor del mañana, así pues forma parte de aquellos que mañana aún estarán, como el músico matemático Jannis Xennakis, que compone con computadoras. Yo, sin embargo, ya no estaré mañana —y esto puede significar dentro de diez minutos, un año, diez años, como máximo dentro de un decenio y medio—. No tiene sentido que rompa las cadenas que me ligan al viejo Mauriac. La libertad que así gano respecto de él ya no me sirve para nada. Permanecer encadenado es una forma de vergonzosa resignación. Saltar al espacio vacío, para mí ya no habitable, de una libertad que se supera a sí misma no es

más que un acto de pánico. Y no sentir ya las cadenas como cadenas ni la libertad como libertad, instalarse en la niebla de la eternidad del Mar del Norte, donde las ataduras ya no se distinguen y la libertad ya no se experimenta, todo esto… ¿qué es?

Evidentemente, es la muerte. El envejecimiento cultural, contra el que no hay remedio, como contra el declive físico, es el mensaje totalmente negativo, el anuncio de la muerte. Todo marchitar de un sistema de signos cultural es muerte o símbolo de muerte. El individuo que envejece asiste al «¡muere!». Pero muy pronto, excluyéndolo por completo, resultará de ello un «¡sé!». Huésped triste sobre la tierra oscura, escucha el ruido de los cascos, oye su trote[18]. Y en cuanto se agarra a la vida, mantiene con profunda turbación los sistemas pasados, usados, consumidos. Fueron su vida y por ello siguen siéndolo. Sólo que esa vida posee la característica —espantosa y paradójica, que contiene en sí la contradicción de la existencia humana, una existencia abrazada por la muerte, dirigida hacia la muerte y que sólo con la muerte adquiere sentido— de estar muerta. La vida del individuo que envejece, que en otro lugar hemos llamado «recuerdo del tiempo del Yo» y hemos opuesto a la existencia joven, que promete espacio y mundo, es, en sus relaciones culturales, un cadáver. Mientras el individuo que envejece cree beber en ellos energías vitales, el encantador Hesse, el Dehmel de los cantos tabernarios, el François Mauriac atormentado por las dudas han pasado y están ya en estado de descomposición.

La dignidad del envejecer cultural sólo puede realizarse a sí misma, igual como la del envejecer social en la que está inmersa, mediante una revuelta contradictoria que resuelva la antinomia. Los nuevos sistemas existen. El individuo que envejece debe emprender cada día, hasta el final, sin esperanzas, la tarea de descifrarlos. Si el que envejece no quiere

renunciar a su Yo, no puede abandonar los ordenamientos ya decadentes; a sabiendas de la siniestra necrofilia de su comportamiento espiritual consistente en mantenerles una fidelidad sin valor alguno. Dicho de otro modo: también en este caso debe aceptar y rechazar simultáneamente su aniquilación en una empresa sin perspectiva de éxito.

Ya no comprende el mundo; el mundo que entiende ya no existe. La exigencia de comprender lo incomprensible no le abandona, como tampoco lo hacen las ataduras con el pasado. No es un héroe, sólo uno más: tan heroico como otro cualquiera de los que envejecen y van a morir.

VIVIR CON EL MORIR

Las enfermedades se dejan sentir. A la cara del médico afloran de vez en cuando, mitigadas por el optimismo clínico, las preocupaciones profesionales. Mueren amigos de la misma edad. Según las estadísticas, todavía quedan quince años. El individuo que envejece piensa en la muerte. Al principio, como se puede pensar en un acontecimiento objetivo, según las categorías de quien sobrevive. Desea que todo suceda como de costumbre. La familia deberá quedar en la mejor de las situaciones que permitan las posibilidades, el funeral deberá ser de esta o aquella manera; a tal efecto se dictan las últimas voluntades. Una vez resueltos estos detalles exigidos por el que sobrevive y por las convenciones, el individuo en cuestión se encuentra a sí mismo.

Se halla directamente afectado por el hecho de que en un tiempo bastante breve ya no existirá (¡considerados retrospectivamente, los últimos veinte años han pasado tan deprisa!), y advierte la necesidad de meditar sobre la muerte. Enseguida descubrirá no que tales reflexiones conducen a ninguna parte, porque esto lo sabía ya desde siempre, sino que son imposibles. Pensar en la muerte, escribe el filósofo Vladimir Jankélévitch en su desconsolador libro *La mort*, es «pensar lo impensable». Al respecto de la muerte no existe nada en qué pensar; tanto el genio como el necio sufrirán una idéntica derrota ante este tema. La muerte no es nada, es una nada, una nulidad. Los pensamientos al respecto de ella se comprimen hasta una dimensión infinitamente pequeña,

incluso si son, sobre la base de la ley de la compensación, extremadamente densos. ¿Pero, se trata realmente de pensamientos? Es difícil responder a la pregunta. El que acepta pensar lo impensable posee, no obstante, las palabras, se las quiera definir o no como pensamientos. Sin embargo, incluso éstas se reducen a unas pocas. El pensar en la muerte se convierte en una monótona y obsesiva letanía que se asemeja de manera innegable a ciertos productos de la poesía moderna: voy a morir, a morir voy, voy a morir, mo-rir, mo-rir, voy a mo-. O en francés: «*je vais mourir mourir je vais je vais mourir je vais mourir, rire, rire, je vais mou*...». De esta misma manera banal se pueden emplear todas las lenguas porque si es verdad que los confines de mi lengua son los confines de mi mundo, es igualmente verdad que los confines de mi mundo son los confines de mi lengua, y en presencia de la muerte, de mi antimundo, se hace evidente incluso la impotencia de mi lengua.

La lengua y el pensamiento, privados de poder, no abandonan todavía al individuo que envejece; ni tan sólo cuando éste desprecia la letanía y desprecia a la muerte, y a la inevitable derrota total, quiere contraponer la dignidad de su esencia humana pensante. Entonces quizás piense en el morir, o mejor en un morir gradual donde el miedo está justificado, pues comporta, en efecto, tormentos físicos de diversa entidad y se dice habitualmente: no tengo miedo de la muerte, sino de la enfermedad y del dolor. ¿Quién osaría replicar? Los tormentos del morir han sido descritos centenares de veces con atroz insistencia. Léase *La muerte del padre*, de Martin du Gard: «Los ataques de las crisis de uremia se sucedían cada vez con más frecuencia; y su violencia era tal que, al finalizar cada uno de ellos, los que lo asistían, no menos rendidos que el infeliz, se dejaban caer en la silla y contemplaban pasivamente su sufrimiento. No obstante, los intervalos entre cada ataque los llenaba un quejido incesante, *un long hurlement*...». Existe un

número infinito de otras descripciones. No pocos han asistido personalmente a una agonía como la del viejo padre Thibault, han cogido la mano empapada de sudor de alguien que en vano intentaba rebelarse y, finalmente, tuvieron que acompañar al cementerio a aquella persona valiente. Por ello, el individuo que envejece —que está directamente comprometido desde que el médico, para no caer en insulsa charlatanería, se muestra preocupado pero, al mismo tiempo, optimista— se atiene al morir y deja de lado lo impensable, la muerte. Provisionalmente. Se verá obligado, si no se cansa demasiado pronto y no tiende a la resignación, a volver a ella. Incluso el morir es —y de ello se dará cuenta inmediatamente— vivir, así como vivir es un morir constante. «Conozco la muerte —dice con seriedad, en cierta ocasión, el consejero Behrens a la madre de Joachim Ziemssen, en la *Montaña mágica*— soy un viejo funcionario suyo; ¡créame, se la sobrevalora! Le puedo asegurar que no cuenta casi nada: las eventuales vejaciones que la preceden no se pueden atribuir con honradez a la muerte, son materia vivacísima que pueden conducir a la vida, y a la salud…».

Ante todo es esa materia vivacísima la que tiene ocupado al individuo que envejece; al menos eso es lo que él cree, antes de descender aún más hasta el fondo del pensamiento de la muerte, del contrapensamiento. Y estas cosas, vagamente parangonables con la necesidad de sistematizar el seguro de vida y la herencia, son por un lado de orden físico y por otro de orden social. No es lo mismo temer la muerte por infarto, que en el mejor de los casos destruye un ser humano en tan sólo unos minutos, que por una crisis de uremia que dura algunas semanas, como le ocurre al padre Thibault, al que, finalmente, el hijo médico, no queriendo seguir asistiendo al desgarro, le pone una inyección liberadora. Y cambia también si un pobre diablo muere en el hospital, solo, bajo la mirada indiferente de la enfermera; o cuando un rico se muere en una clínica de lujo: las flores sobre la mesilla, los médicos

bien remunerados, una atención personalizada, las visitas de los parientes permitidas a cualquier hora no lo ayudan cuando se avecina el rápido traspaso, pero hacen más llevaderas las fases de ausencia del dolor y, además, será siempre, incluso en el momento de la muerte, la buena vida que ha llevado la que diferenciará drásticamente su existencia de la de los pobres. Es necesario insistir en que si es verdad que somos todos iguales ante la muerte —lo que no significa prácticamente nada, o mejor, no hace sino aumentar la exigencia de igualdad hacia la vergonzosa ausencia de compromiso de la metafísica—, sin embargo no somos todos iguales en el morir. «Con dinero es más fácil llorar», dice un proverbio judío oriental. Con dinero resulta más cómodo incluso morir—, esto y sólo esto debería ser el resultado de la ambiciosa exigencia de Rilke cuando se dirige a Dios para pedirle que le dé a cada uno su propia muerte[19]. Al igual que la vida personal, separada del fluir de la masa, también el propio o individual morir se puede comprar con dinero. Y la cuestión social del morir está tan poco resuelta como el problema social en general, que desvergonzadamente es presentado por algunos tendenciosos como ya solucionado. ¿Oh muerte, dónde está tu aguijón? El pobre da una respuesta precisa: en el asilo, en el hospital, en el apartamento sin calefacción donde el moribundo debe arrastrarse a lo largo de todo el corredor para alcanzar el lavabo.

Del mismo modo que la pregunta acerca del sufrimiento físico más o menos acentuado, de las «vejaciones» que preceden a la muerte, tampoco el tema del morir social puede ser ocultado o simplemente obviado tras reflexiones ontológicas. Por otra parte, el ser humano pensante no puede dejar de dirigir su indagación hacia la *muerte*, intentando ir más allá de la realidad del morir, con plena consciencia de la imposibilidad de realizar la empresa e imponiéndose una rígida disciplina para evitar la letanía de la idea fija. En este proceso ha de

quedar constantemente atrapado en las contradicciones que, por un lado, separan la muerte y el morir y, por otro, las vuelven siempre a negar de manera contradictoria; la muerte está vacía sin el morir, que a su vez aparece vacío de contenido sin la vacía muerte. Primero se abrirá el abismo que separa la vitalidad del morir de la total desolación de la muerte, y esto no sólo es la banal comprobación de que un gimiente moribundo es algo por completo distinto de un cadáver silencioso. Y ya a estas alturas se hace evidente —lo que nos permite discriminar la ambigua e inexplicable relación entre muerte y morir— cómo el morir, entendido no como el casi-nada del traspaso, sino más bien como el progresivo morir comprensible en un horizonte temporal, es un concepto discutible en el plano lógico. Si permanecemos en el ámbito empírico cotidiano, es naturalmente posible hablar del morir. Antoine Thibault, el médico joven que se da cuenta de que los riñones del padre ya no filtran, sabe que el viejo está a punto de morir. En sentido estricto, no obstante, y ya que no se está muerto antes de estar muerto, nadie *muere* en presente. Sólo se puede decir que uno *está muerto*. La palabra morir en el lenguaje lógico es sólo utilizable en pasado, dado que en cuanto concepto se justifica en el plano lógico sólo con la muerte ya sucedida. Esto significa que, cuando se ocupa del propio final, el ser humano topa siempre con la muerte. Sin embargo, el carácter impensable de la muerte hace siempre inútiles todos sus esfuerzos, su nulidad desactiva todas las leyes de la lógica. Mi muerte es sólo un problema aparente: mientras yo estoy, ella no está y cuando ella está yo ya no estoy. Son cosas que ya conocemos desde la antigüedad y conocerlas no ha servido nunca a nadie para nada; para aquel que se acerca a la muerte no es más que una broma de gusto dudoso. Es verdad, es falso. Es sabiduría, es tontería. En realidad, cualquier consideración subjetiva sobre la propia muerte contiene en sí misma un problema lógico. Yo no

soy. En este caso, ¿el «yo soy» no excluye el «no»? No, si al afirmarlo yo salgo, por así decirlo, de mí mismo y considero mi no-ser o no-ser-aquí como un factor objetivo, o dicho de otra forma, desde el punto de vista del que sobrevive. Es verdad, el «yo soy» no admite el «no» si permanezco en mí mismo y comprendo mi yo en los únicos términos que tiene sentido para mí: como un yo que está, que es.

El acontecimiento de mi morir, el dato factible de mi muerte, que a pesar de toda la problemática lógica me atañe más a mí que a cualquier otro y me atañe más que cualquier otra cosa, es comprensible sólo para quien sobrevive y sólo por éste es susceptible de ser insertado en el curso de las cosas. En un famoso ejemplo de humor negro, un marido le dice a su mujer «cuando uno de nosotros muera, me retiraré a nuestra casa de campo». En los tribunales franceses, cuando un imputado muere en el curso del proceso, el presidente del tribunal se pone en pie y recita la fórmula: «*L'accusé est décédé, l'action publique est éteinte*», Está muerto, el procedimiento se cierra: la circunstancia objetiva de la muerte de un ser humano que ya no está, contra el que ya no se puede proceder, que ya no puede ser multado, ni retribuido, ni enviado a la guerra, ni ingresado en un asilo de ancianos, no podría ser descrita con mayor claridad y eficacia. El problema consiste en que, no obstante, para un ser humano la propia vida no es nunca un hecho público, por mucho que esté socialmente determinada. El hecho de que esté y pueda imaginar un mundo sin su presencia, pero no el propio no-estar es el motivo de fondo de su existencia. En ciertos momentos, este motivo, por más que pueda resultar un insoportable contrasentido, se convierte para él en el sentido absoluto del mundo.

«La escupo porque no es cosa mía», dice Jacob en la tetralogía de Thomas Mann, cuando le es comunicada la falsa noticia de la muerte de su hijo José.

Del mismo modo, cada uno esputa la inaudita pretensión por la que debería aceptar sin tantas historias, ya que al fin de cuentas todos mueren, la propia muerte y el propio no ser. La escupe con profundo asco, no, no es cosa suya. Todos son todos, y él es él, y si mueren todos los demás es triste, pero que él deba no estar es un escándalo, es imposible. Sin embargo, de manera horrible y contra natura, el ser humano vuelve a ingerir lo que ha esputado. No es cosa suya, pero a pesar de todo ha de tragársela. No quiere morir pero morirá. No puede pensar en la muerte y debe hacerlo. La a todas luces falsa pregunta, la exploración de la negatividad límite, el pensar la nada que a su vez es no-pensar, todo esto es la pregunta existencial última y extrema del ser humano. «*Le faux, c'est la mort*», escribió Jean-Paul Sartre. El filósofo se distanciaba así de la muerte, que convierte la existencia en esencia opaca, en pétreo «*être*» que no es ya más que un «*avoir-été*». Quien entabla relaciones con la muerte afronta algo más que una *liaison dangereuse*: es una relación obscenamente incestuosa. Pero con el mismo derecho se puede decir también que la muerte es la única verdad, pues es el futuro de todo futuro. Cada paso que damos nos conduce hacia ella, cada pensamiento que pensamos se acaba rompiendo en ella. Su verdad absolutamente vacía, su irreal realidad es el cumplimiento, carente de sentido, de nuestra vida, nuestra victoria sobre la vida que sólo en la nada del momento del traspaso habremos dominado plenamente, y nuestra derrota total.

La muerte es la contradicción primaria que incluye, como «no» absoluto, todas las negaciones pensables. Sólo se puede definir negativamente, como disolución incluso de la última de todos los billones de células que constituyen nuestro organismo vivo. Sólo a partir de la muerte se hace posible el pensamiento negativo; es su irreversibilidad lo que concede a la negación su sentido totalizador. Sólo a través de la muerte de los otros, de la

que los hospitales, las funerarias, las necrópolis, nos dan noticia velada y tamizada, experimentamos que algo que era ya no es. Un objeto se descompone, sin embargo todavía puede ser hallado en una objetualidad física diferente. Pero la persona que murió, ya no está, *parti sans laisser d'adresse*, para siempre; petrificándose y convirtiéndose en una cosa, que como tal se descompone del mismo modo que cualquier otra, devino su propia negación. Cuanto le sucede después de la muerte no es más que la autoparodia de una macabra y vana tentativa de anular la negación. El «querido difunto», *the loved one* de cuyo insensato destino *post mortem* cuenta el film homónimo de Evelyn Waugh, no es un querido difunto, sino que no es, y el horror que suscitan aquellos preparativos —en el curso de los cuales los cadáveres son maquillados y sucesivamente enterrados bajo cipreses para su eterno reposo, que no es tal concepto de reposo, puesto que éste comportaría una nueva fase de inquietud vital— es, *mutatis mutandis*, el que suscita todo funeral solemne.

La experiencia de la muerte de los demás en los términos de no existencia de algo que era, si bien es el presupuesto de todo pensamiento negativo, y por lo tanto dialéctico, es, al mismo tiempo, también el rechazo de toda dialéctica: la negación de la negación de la negación. El desconsolador conocimiento del no ser que no es conocimiento auténtico y que sin embargo desde lejos nos permite entrever una sombra misteriosa y fugaz, nos allana el camino hacia el pensamiento dialéctico-negativo, y sin embargo lo cierra apenas iniciado su recorrido, ya que la muerte es la negación que no posee en sí ninguna positividad. Comprendemos el «no» absoluto, del que tenemos necesidad para poder usar el relativo, sólo a partir de la muerte, pero de esta forma comprendemos este mismo «no» tan poco como la muerte. La muerte en cuanto contradicción de todo pensamiento tanto positivo como negativo es el

sinsentido que repercute sobre todo sentido, es misterio y banalidad, necesidad de reflexión e imposibilidad de ella, negación de la vida en vida, que sería inimaginable y carente de valor sin el confín de la muerte, y que al mismo tiempo, puesto que debe acabar, pierde cualquier valor. Quien habla de la muerte, a diferencia del médico que constata una muerte clínica, ya no tan fácilmente definible en nuestro días, o del juez que debe archivar un procedimiento que concierne a un difunto, no puede sino sostener contrasentidos contradiciéndose, o bien refugiarse en la metáfora. La expresión metafórica, de la que ni siquiera nosotros, ni siquiera cuando hemos intentado evitarla de todas las maneras posibles, hemos podido huir, es la vía más fácil y más bella. El muerto reposa y duerme. «Está bien», dice en una anécdota de Polgar el pariente de un difunto, al que un descarado le pregunta brutalmente: «¿Cómo lo sabes?». Sí, el pariente que se consuela a sí mismo y a los otros familiares asegurando que en la muerte se está bien no puede saber cómo son las cosas. El muerto —¿pero qué significa el muerto?; sería más correcto, aunque inútil, decir la nada, porque el cadáver, que inmediatamente se descompondrá, no es un «muerto»— el muerto pues, para decirlo con corrección lingüística, no está ni bien ni mal. No reposa ni duerme, porque al descanso sigue la inquietud y al sueño, la vela. En todo caso podremos decir que el «no» no está, pero sería una consideración tautológica de la que podemos prescindir.

Con su muerte el muerto no delimita tan sólo los confines de su propia lengua, sino también los de la nuestra sobre su ser muerto. «*Requiescat in pace*» es propiamente una bella expresión y con razón Hans Castorp la tiene en mejor consideración que el «viva» que resulta más bien mera algazara. Se trata, no obstante, de una expresión vacía metafóricamente, dado que nadie reposa en paz, por mucho que se le desee. La muerte no lleva una gorguera española, ni es la bella mujer oscura

de nombre María Casares del *Orphée* de Cocteau, sino una vacía incognoscibilidad. De cualquier manera que se afronte la muerte, se yerra. «No expresable en lenguaje lógico», afirma, con razón, Rudolph Carnap tras el análisis semántico de una frase de Heidegger acerca de la nada. El lenguaje metafórico sólo puede producir parloteo: cualquiera que escuche los discursos sobre la paz eterna que un difunto ha de encontrar tras una vida trabajada (y trabajadas lo son todas) se da cuenta de ello. Hablar de la paz de la muerte significa temer la no-paz de la vida. Podemos prescindir de la metafórica de la muerte tanto cuanto de la apropiada afirmación de que cuando uno está muerto existe sólo un «no» que no es. A menos que...

Ciertamente, a menos que el superviviente amigo de las metáforas, convencido afirmador del bienestar del difunto, crea en la vida eterna y haya afirmado su fe. El autor de estas líneas no tiene ninguna relación con la absurda esperanza —que sólo en el ámbito de la mitología puede tener algún sentido— de una vida tras la muerte. Está perfectamente de acuerdo con Jean Rostand, quien en términos simples pero persuasivos ha dicho: «Cuando caigamos, creo que será para siempre, y que no podremos volvernos a levantar como los actores que salen de escena».

Cualquiera que haya renunciado a la esperanza biomorfa y mítica de una existencia más allá del confín trazado por la muerte, no podrá dejar de hacer la prueba, a priori destinada al fracaso, de pensar en la propia muerte. Ciertamente es así, como ha dicho Freud, que «en el subconsciente cada uno de nosotros se halla perfectamente convencido de su inmortalidad», y creemos que esto no es debido tanto a un «natural» aferrarse a la vida, cuanto a la impensabilidad de la propia muerte; no obstante, esta convicción es frágil y vacilante como lo es la esperanza de vida futura en aquellos que se definen como creyentes. El padre Thibault

era un hombre de fe, promotor y presidente honorario de numerosas asociaciones católicas. Pero cuando las cosas se pusieron serias, su Dios y la inmortalidad en ese Dios claramente no contaron tanto. Sabe que el final está ya próximo. «Para los otros, la muerte no es más que un concepto, común, impersonal. Para él, constituye ahora todo el presente, ¡es la única realidad! ¡Es él mismo, la muerte!», y de este modo decide llamar al confesor. Éste dice lo que la profesión determina que ha de decir. Para él, el viejo Thibault es ya inalcanzable. «Por un instante, y por fuerza de la costumbre, intenta evocar la idea de Dios con la esperanza de hallar en ella consuelo. Pero a este impulso del alma pronto le faltan alas. La vida eterna, la gracia de Dios: lenguaje ya ininteligible, palabras vacías que no proporcionan socorro alguno ante la terrible realidad». Nadie cree en la propia muerte. Freud tiene razón. Cuando nos jugamos el todo por el todo, nadie confía en la esperanza del más allá: tiene razón Martin du Gard, el autor de los Thibault.

Todo ser humano tarde o temprano tiene que pensar lo impensable. Tarde o temprano. El momento en que da comienzo el vacío indagar, la indagación del vacío, es incierto. Conscientes de decir sólo vaguedades, no obstante se puede hablar del envejecer como de la fase en la que topamos con el pensamiento de la muerte. Para un joven —y dado que no estamos capacitados para precisar el punto a partir del cual el ser humano se da cuenta de que envejece, no delimitaremos exactamente la fase del ser joven— la muerte no es algo que le atañe, por mucho que haya asistido ya al funeral de algún pariente cercano. Va a la guerra, si no con alegría, sí con poco miedo a la muerte; no le da miedo circular a gran velocidad por la autopista y, finalmente, incluso una grave enfermedad no lo aterroriza en absoluto. ¿«Sabiduría del cuerpo», que es consciente de poder contar con la propia capacidad de resistencia? Es una pregunta para los biólogos. ¿Confianza en la experiencia

compleja —que se va acumulando como estadística que anticipa toda estadística— de que los jóvenes tienen ante sí una vida más larga que los viejos? Dirigirse, con súplica de respuesta, a la psicología. El individuo que envejece cree comprender dos cosas: por un lado, que el temor a la muerte o la urgencia del pensamiento de la muerte posee gradaciones diversas, según se espere una muerte venida de fuera —provocada por un accidente o una mano enemiga— o de dentro; por otro, que incluso esta muerte venida de dentro tiene escaso valor de realidad para el joven, aun si está gravemente enfermo. Es necesaria una vasta experiencia de quiebra física, de energías que se desvanecen, de memoria más lábil, una experiencia de decadencia y de desaliento en todas sus formas y maneras, para que la muerte, de asunto objetivamente impersonal, se convierta en condición propia. Afirmar que estamos insertos en un lento proceso de muerte, que se muere cada día un poco, que la muerte crece en nosotros es probablemente usar metáforas y analogías insostenibles en el plano lógico. En el ámbito de lo vivido, semejantes metáforas constituyen realidad experimentada. El individuo que envejece, si no practica con mala conciencia y con éxito escaso la sublimación, si no se aliena merced a una eficiencia vital operativa, se siente efectivamente morir muchos años antes de su verdadera partida. Su pérdida del mundo en sentido físico, social, cultural le confirma todo cuanto en el pasado consideraba, sin turbarse, una verdad teórica: que es un *moribundus*. Aparece la tentación de la letanía maníaca. Voy a morir, a morir voy yo, mo-rir, mo-rir. Ahora depende ya de la muerte, que ya no es mera posibilidad. Pero ya que reconoce rápidamente que la nulidad aniquilante consiente sólo el lírico balbuceo de muerte, en el pensamiento retorna continuamente al terrible tema vivísimo del morir.

No nos retractamos de nada: el verbo morir sólo puede ser usado lógicamente en las formas del pasado, puesto

que no se legitima sino cuando la muerte ya ha llegado. Ya que, sin embargo, la contradicción de la muerte —que ofusca toda nuestra vida— invalida toda lógica —que es siempre lógica de vida— y todo pensamiento positivo, los pensamientos de la muerte deben, contra toda lógica, concretarse en los pensamientos del morir. Se dirá quizá entonces que, al no poder pensar la muerte, la persona en cuestión debe dar vueltas a su alrededor con el pensamiento y que se cimentará continuamente en esta rotación, aunque sólo sea haciendo semicírculos. Voy a morir, se dice el que envejece. ¿Cuándo? ¿Cómo? ¿Dónde? Sobre todo: ¿cómo?

Hace ya algunos años que también le ha tocado a «A». Cumpleaños de cifras increíblemente altas y desarreglos físicos de todo tipo no le permiten vivir ya al día, como los animales o como el heroico vecino que mencionábamos. Debiera tener intimidad con la muerte: no con la de los demás, como el consejero doctor Behrens, que en el sanatorio Berghof es el viejo funcionario de la muerte, sino con la propia. Durante años ha vivido en determinadas condiciones —que ahora no vienen al caso — en las que podía esperar la muerte cada día, a cada hora. Ha visto como sus semejantes se iban de la manera más impensada. Los compañeros reventaban —es la única expresión posible— de cualquier manera, de tifus, disentería, hambre, por los golpes recibidos, aspirando Cyclon B. Ha pasado indiferente sobre montones de cadáveres, ha transitado por corredores subterráneos donde algunos de sus compañeros habían sido colgados de enormes ganchos de hierro. ¿Cuál era mi estado de ánimo entonces? Se pregunta «A»; y se da una respuesta que los demás, es consciente de ello, acogerán con desconfianza: no tenía miedo. No era valiente, había muchas cosas que me aterrorizaban. Era joven. Y la muerte que me amenazaba, venía de fuera: dulce es la muerte que nos inflige el enemigo. Venía de fuera, incluso

cuando no era una muerte a bastonazos o por gas. La disentería y los flemones eran ataques causados por un mundo enemigo, en cuanto tales eran terroríficos, pero no suscitaban miedo como ocurre a veces con el lento morir —el enemigo íntimo que en el declinar de la interioridad se ha unido a mí— con el que ahora debo relacionarme, en el momento en que he envejecido y diagnosis médicas no propiamente agradables, unidas a algunas cifras, me dan a entender que me hallo en una fea pendiente. Morir por causa de un homicidio, que en mi caso podía entonces haber sido entendido incluso como un homicidio desde el interior, es un ataque del mundo a mi persona. Soy golpeado con un tubo de acero, por un disparo de fusil, me tumba una fiebre súbita. Me encuentro —me encontraba, lo recuerdo perfectamente— en la condición del hombre que ha perdido su fe en el mundo, ya que no puede esperar ayuda en su desgracia. Morir era terror.

Ahora es horror y angustia. Existía siempre la posibilidad de ser literalmente aplastado, o casi aplastado por una bota: y nadie hubiera considerado que mi cuerpo aplastado fuese digno siquiera de una mirada, ni hubiera movido un dedo por mí. Una atrocidad de ese tipo tenía algo de repentino, de incomprensible, era algo completamente extraño, pero por mucho que me hallase indefenso, existía un estado de ánimo de fondo irracional en el que se situaban los presupuestos de una posible acción defensiva. ¿Y hoy? No me niego nada. Por una minucia voy al médico. Es amable, sus instrumentos y su recetario están a mi disposición. Con casi veinte grados bajo cero trajinaba durante días y días no sé cuántos kilómetros a lo largo de carreteras nevadas, escuchando de vez en cuando un disparo que acababa con la vida de algún compañero. Un espanto externo me sacudía por un momento, pero no me oprimía el *angor*.

Cuando estoy cansado y no estoy en condiciones de conducir, cojo un taxi; todo es bastante cómodo y nadie va a negar un servicio a quien puede soltar algún billete.

Pero la angustia, este estado de ánimo sordo que no me hace temblar jamás y que, sin embargo, es extraordinariamente insistente, está en mí y lentamente se convierte en parte de mi persona, tanto que en el fondo ya no puedo decir que estoy angustiado, sino que soy angustia, por mucho que ese ser angustia no me impida hacer mi trabajo, por mucho que los otros no estén al corriente de su existencia y mi habitual buen humor no resulte disminuido. Tengo la sospecha de que los otros individuos que envejecen, que quizás organizan alegres almuerzos campestres, van al teatro, se hacen confeccionar vestidos a la moda no están mucho mejor. En cuanto a mí, al hombre no especialmente heroico, aunque ni mucho menos pusilánime, que participó en las largas marchas de muerte de aquella época, al menos sé que cuanto más me abandonan las esperanzas de vivir, tanto más me convierto en angustia de muerte. La densidad óntica de mi existencia se atenúa y el espacio vacío se colma de la pura negatividad de la angustia de morir. La lenta aproximación de eso que ha de ser mi morir confiere a mi vida un tono particular, muy desagradable y completamente desconocido para mí. No sé con precisión cómo sucedió, cuándo empecé a sentir el paso, la pisada, el trote. Aquí un sentirse cansado quizás demasiado pronto, una ligera falta de resuello, un súbito dolor allá; aunque no pueda recordarlo, retrospectivamente se hace realidad. Sólo cuando diversos malestares se fueron sedimentando, el envejecimiento y la expectativa de morir aparecieron como elementos constitutivos. Angustia, *angor, angustiae*, opresión, ahogo. A menudo pienso en las carreteras nevadas de 1944 y en la buena muerte por homicidio que de mí no quiso saber nada. En verdad, no existe muerte más dulce, aunque la ocasión no se ofrece a todo el mundo.

Una idea inaceptable ¡si consideramos en qué reaccionarias atrocidades se apoyaría para ofrecer una

coartada! ¡Y qué gran locura desear morir por temor a que la muerte pudiera llegar! Pero es sólo la locura de la contradicción de la muerte, que impide cualquier reflexión. Sin embargo es verdad, estoy convencido de ello, que se tiene menos dificultades con el morir si no se ha tenido tiempo de estrechar relaciones íntimas con lo inevitable y con lo inimaginable; dicho de otro modo, si en el curso del inexorable proceso de envejecimiento, este acontecimiento incomprensible e ineluctable en su especificidad, no hemos tenido tiempo de… ¿qué verbo insertar aquí? «Presentir» no va bien, ya que se trata de algo ignoto. ¿Podemos reducir todo al concepto de temer? Temo el morir, con el que al envejecer he establecido una relación de íntima enemistad, a la que me liga una falaz intimidad. No lo conozco —¿cómo podría conocerlo quien vive? Y por ello me veo obligado a relacionarlo con experiencias de vida si es que quiero ir más allá de los típicos «angustia» y «temer», aun sabiendo que este ir más allá al que aspiro no puede ser más que mero subterfugio. Creo que lo que me acongoja es la asfixia. No creo que sea del todo ilícito comparar el morir a la asfixia de mi vida. El cuerpo dice la suya, es de la misma opinión. Ser abandonados por la vida, exhalar el último «suspiro» como decía una persona muy estimada por mí, es sinónimo de asfixiarse en mi opinión, aunque la ciencia médica rechace esta expresión por clínicamente imprecisa. Sin embargo, como todo el mundo, sé muy bien qué es respirar, eso que me será impedido. Me ha faltado el aire, como les pasa a todos: en ese momento he comprendido que el deseo de libertad es reconducible a la necesidad imperiosa de respirar libremente. En el morir, por el contrario, la cantidad de oxígeno que tanto deseo para mí, no me será concedida. Privado de la libertad de respirar, seré privado de todas las libertades. Debo seguir adelante, ésa es la infamia, con el miedo de que me vaya a faltar el aire, con un miedo al que casi con seguridad cada vez habré de conocer mejor.

Para «A», que cree saber no poco sobre la muerte y el morir, la presencia de la muerte en la vida es el lento marchitarse del que envejece; idea que, a su vez, le lleva de nuevo a la angustia del estrechamiento y el ahogo. A quien desde la angustia amenazante anhela en vano el espacio abierto, podemos concederle que la asfixia es un fenómeno singular que, en cierto sentido, conduce toda reflexión al absurdo, al antipensamiento de la muerte. No hay que ser médico y paciente para saber que el ahogo suscita la necesidad de respirar a fondo y no de ser engañado con la idea de una liberación merced a la muerte. Tal liberación es inexistente. El que sufre puede ser liberado de su tortura sólo si es conducido a una vida sin tormento, hacia la pacificación de un yo liberado de la obsesión: no puede jamás ser liberado de este yo. Sólo si, por ejemplo, en el caso de un carcinoma con metástasis óseas, el ser humano ya no experimenta dolor, puesto que ya en su totalidad física y psíquica es dolor y nada más, puede emerger el absurdo deseo de negación, de anti-yo, de la nada. Pero incluso en esta tortura extrema, infligida al enfermo por el propio cuerpo, el paciente, por mucho que haya rogado al médico que ponga fin al estrago con una inyección, cuando el final se halle cerca, pedirá poder respirar.

Según parece, pues, a pesar del contrasentido lógico, la angustia de morir, que se concreta en el jadeo, al final será propiamente angustia de la muerte. O dicho de otro modo, parece que al pensar sobre el morir no conseguimos atenernos a las vivacísimas eventualidades del último acontecimiento, sino que siempre se nos remite al pensamiento de la muerte en su imposibilidad: por un lado, porque el morir deviene tal sólo a partir de la muerte; por otro, porque —y aquí viene en nuestro apoyo la experiencia de «A» y de cualquier ser humano en situación de asfixia— el doliente no aspira nunca a que un aliento determinado sea el último, «liberador». La angustia de morir o de ahogarse se transforma por tal

causa en horror ante la muerte, que por antigua sabiduría no debiera afectarnos. Y a partir de aquí el siguiente paso en la exploración de lo que no es cognoscible resulta fácil, incluso quizás demasiado fácil, hasta el punto de que es mejor proponer como interrogante lo que en el modo afirmativo resultaría incluso demasiado evidente. ¿Acaso no resulta entonces que no sólo la angustia de morir, sino en general cualquier forma de angustia es reducible a la angustia de la muerte? Creemos que no limitamos la validez de las reflexiones de «A», según las cuales es necesario distinguir entre terror, por un lado, y horror y *angor*, por otro; entre la muerte que nos es provocada desde el exterior, como algo extraño, y aquella otra más difícil que —dicho metafóricamente— crece en nosotros desde el interior, en la peor de las intimidades. Sin embargo, es cierto que en el jadeo, horror y terror vuelven a fundirse en la angustia de muerte; y puede ser formulada la pregunta acerca de la reductibilidad de cualquier estado de miedo al temor de ahogarse o de morir, pero no puede despacharse con una respuesta concluyente. Nos tranquilizamos cuando oímos diagnosticar al médico que nuestros dolores no son graves. El paciente acepta más fácilmente los fuertes y martirizantes dolores reumáticos, los cuales, no obstante, y como es bien sabido, no llevan a la muerte, que una enfermedad circulatoria o de la sangre, al principio indolora, pero mortal. En su *Wohlbefinden und Missbefinden* (Bienestar y Malestar), un libro de incomparable riqueza de ideas, el médico y fenomenólogo alemán Herbert Plügge cuenta de un industrial de cuarenta y cinco años, caracterizado como «dinámico», que, tras haberse excusado de pasada, pero con energía, por molestar a un catedrático por una nadería, le pide una visita para tratar lo que considera dolores reumáticos en el hombro izquierdo. De la visita se desprende que no se trata en absoluto de dolores reumáticos, sino, con toda evidencia, de *angina pectoris*; conocido el diagnóstico,

sobreviene un extraño cambio en el paciente: por mucho que no sufra más que antes, la determinación y el dinamismo han desaparecido. «Quince días más tarde, aparecía envejecido —escribe Herbert Plügge— su comportamiento era cohibido; la elasticidad había desaparecido. Ahora vive calculando las propias fuerzas, ha dejado de fumar, ha contratado a un chófer. Ahora percibe su propio corazón y está deprimido». Está angustiado, si se nos permite decirlo, experimenta angustia ante el morir, angustia por la muerte, angustia por lo que será su última respiración. «*L'angoisse diffuse, l'angoisse ultime, enfin, s'appelle la mort*», escribe Vladimir Jankélévitch. Toda angustia es angustia de la muerte, todo cuidado tiene como finalidad preservarnos de la muerte; todo lo que hacemos «por nuestra salud» es una medida defensiva contra la muerte. Toda nuestra vida tiene por fin el absurdo esfuerzo de evitar lo inevitable: cuanto más «morimos», cuanto más nos acercamos al último aliento, tanto mayor es la desesperación con la que luchamos contra algo a lo que, sin embargo, debemos razonablemente resignarnos. ¿Razonablemente? Nos movemos en una esfera en la que toda razonabilidad se acaba, ya que se trata de la muerte, la antirrazón absoluta. Resignarse significa aceptar la muerte. Lo que, a su vez, significaría rechazar inmediatamente la vida. Ambas hipótesis son impracticables. Cada rechazo debe garantizarnos una alternativa, por ridícula y miserable que pueda ser. Pero en su total extrañeza e inaprehensibilidad la muerte no es una alternativa. Es ella lo falso, puesto que no podemos pensarla; es la verdad, puesto que es para nosotros completamente cierta. Ante la opacidad del no que se nos opone y al mismo tiempo se nos asigna, resultamos aniquilados antes incluso de devenir el «no».

¿Cómo nos hemos de comportar? ¿Murmuramos la letanía monomaniacal? ¿Llegamos a un pacto con la negatividad completa? ¿Intentamos huir de la muerte en

la muerte? ¿Procuramos vivir al día, intentando ignorar el hecho de haberle sido ya prometidos?

En el ámbito psicológico individual estas preguntas tendrán respuestas muy diferentes. Existe el individuo que incluso envejeciendo o ya viejo «no se preocupa demasiado». Vive, o al menos así parece y así lo asegura, de manera equilibrada, morir y muerte no le atañen. Existen otros, a los que se considera locos, que para huir de la muerte se refugian en la muerte, figurándose quizás que el acto que concluye irremediablemente su no-libertad, el suicidio, corrobora, sin embargo, su libertad. Nietzsche, si no le hubiese precedido la locura, habría acatado quizás de ese modo; de hecho escribió: «Sólo la muerte en las condiciones más despreciables es una muerte no libre, una muerte a destiempo, una muerte de cobarde. Se tendría que, por amor a la vida, desear una muerte diversa, libre, consciente, sin improvisaciones»[20]. Una historia delirante del suicidio.

Se habla de valientes que miran con tranquilidad directamente a la cara de la muerte (como si la muerte tuviese, en realidad, una cara, como si hubiese algo que ver) y que mueren de pie, desafiando el geotropismo y la fuerza de gravedad del envejecimiento que tendería a inclinarlos hacia el suelo. Se cuenta de personas tranquilas que se dirigen serenamente hacia el final; de otros que, presos del miedo, a los primeros atisbos de la muerte dan comienzo a su plañido y no paran de lamentarse, tanto que incluso sus deudos, con el corazón colmado de impaciencia, los abandonan a su destino y cuando, finalmente, les sobreviene la muerte, dejan escapar un suspiro de alivio: ellos habrán sido los liberados, no el lamentable enfermo. Quizás exista más allá de todas las peculiaridades individuales —y con esto abandonamos el ámbito psicológico— un comportamiento sustancialmente idéntico, ante la muerte y el morir, determinado por la similitud del destino final: un comportamiento en el que tanto el valiente como el

cobarde, el vigoroso y el enfermizo, aquel que serenamente reposa en sí mismo y el agitado neurótico se encuentran en un terreno de absoluta igualdad.

Todos, al envejecer, llegan a un acuerdo con la muerte. No firman la paz sino, por mucho que el término suene molesto, un insano compromiso. No es que aprendan a morir. No se aprende en la intimidad, que consiste propiamente en la conciencia de la inaprehensibilidad, en la reducción del «presentimiento» a miedo, en el insoportable sentimiento de angustia, en el horror absoluto ante el último aliento. El insano compromiso consiste en el precario equilibrio —cada vez turbado de manera más o menos acentuada, pero nunca, siquiera en el hipocondríaco neurótico, ausente del todo— de miedo y esperanza, de rebelión y resignación, de rechazo y de aceptación. El individuo que envejece, para quien el morir, de cuestión objetiva y general se transforma en cuestión personal, intenta neutralizar la proximidad del Gran Momento, que se hace evidente en los datos estadísticos y en el diagnóstico de los médicos, mediante una confianza cada día más irracional y siempre menos segura de sí misma. Cada aplazamiento —tras un ataque, una grave enfermedad, una complicada operación— tiene para él el valor de una apelación ante un tribunal al que atribuye la posibilidad efectiva de absolverlo. Ilusión, ya que en este caso suspender no equivale realmente a anular y los jueces no piensan en la casación. Pero esto no impide, a quien envejece, dejarse engañar por una ilusión que conoce como tal. Según parece, en Finlandia existe una oración vespertina que dice: «Señor, si me llamas, te sigo de buen grado, pero no esta noche». Quien sabe que se acerca a la muerte actúa con un equilibrio precario, como quien recita la oración. Quiere morir (en realidad no quiere, pero sabe que va a morir y por lo tanto asegura que se prepara), pero no esta noche ni a esta hora. Cada noche es esta noche, y cada hora es esta

hora y a cada ocasión se apela al tribunal. Vivir con el morir no significa alcanzar la comprensión de la propia finitud. Tampoco implica haberse habituado al sinsentido de la nada. La costumbre no es más que un cierto ejercicio de esperanza vacía y falaz, en el autoengaño del que se es víctima a base de no serlo, ya que, a fin de cuentas, se sabe que en algún momento, muy pronto, el veredicto que se ha de hacer ejecutivo se ejecutará.

El restablecimiento del equilibrio es facilitado por la sorprendente habilidad con la que, quien envejece, consigue instalarse en un sentido del tiempo impuesto por las circunstancias. Cada vez con mayor intensidad, deviene tiempo en el recordar, como decíamos antes, puesto que mundo y espacio le son sustraídos. Añadíamos que no debía hablarse de tiempo-dirigido-al-futuro: objetivo de la espera era la muerte, negación de cualquier eventualidad, que anulaba, por tanto, el sentido del futuro. No hemos cambiado de parecer. Nos vemos, no obstante, obligados, si no a reintroducir la dimensión del futuro, que para el que envejece está huérfana de sentido, por lo menos a sustituirla por algo nuevo y diverso. El futuro, eso que se dirige hacia nosotros, es, decíamos, espacio en la realidad de lo vivido; el individuo que envejece pierde, al perder el espacio, la realidad de lo vivido. Lo que obtiene a cambio es un sentimiento ambiguo, incluso descuidado, de indiferencia temporal, que no sólo no excluye, sino al contrario, incluye su angustia, haciéndosela todavía soportable. Dirige la mirada hacia un pasado de años y de estadios vitales que cambian como escenografías, que, en el proceso de recordarlos varía constantemente su valor. Y, no obstante, siempre tiene la impresión de que cada lapso del pasado es brevísimo, mientras que no puede apreciar el mismo recorrido en el incierto y dudoso futuro. Justamente porque debe prever la posibilidad de que le quede sólo algún año de vida, decide vivir, por así decirlo, en la providencia, la cual, ciertamente, alargará hasta el infinito

el arco de tiempo disponible. Hace cuatro años estaba de vacaciones en una ciudad cualquiera. Parece que fue ayer. Dentro de un año ya no estará aquí; ¡qué largo es un año! La dilatación de una posteridad que pierde densidad óntica forma parte del proceso de equilibrio y adaptación, de igual manera que el ilusorio recurso de casación. ¿Esperanza? Con este concepto nos acercamos a la teología, a un pensamiento trascendente que, por decirlo con Gabriel Marcel, considera la «esperanza» como el material «del que está hecha nuestra alma». Ahorrémonos tal ingenuidad. Al pactar su insano compromiso, el individuo que envejece actúa como criatura de la angustia obligada a rebelarse en la angustia contra la angustia.

Criatura de la negación, que no posee en sí misma ninguna positividad dialécticamente descriptible, huye con la conciencia sucia de un no que vuelve siempre a echarle el guante. Juega al escondite con la muerte, incluso cuando intenta afrontarla. Al padre Thibault, torturado por la uremia, decide el hijo ponerle una inyección. «Experimentaba una especie de distensión —escribe Roger Martin du Gard—, una necesidad de reposo delicioso puesto que estaba ya ausente de cualquier sensación de cansancio. Sin embargo, no había dejado de pensar en la propia muerte; pero ahora, cuando bajo el efecto de la inyección había dejado de creer en la muerte, se le hacía fácil, placentero incluso, hablar de ella». Cada individuo que envejece es un padre Thibault incluso cuando todavía se siente sano y vigoroso. Si no es amenazado directamente, acepta la propia muerte como un acontecimiento objetivo, como si dijese: naturalmente moriré, pero todavía falta un poco de tiempo, lo que equivale a decir un tiempo incalculable, inimaginable, larguísimo. Se rebela sin esperanza cuando cree estar realmente ante el traspaso y como única característica suya propia sólo le queda la muerte en su nulidad. «Un minuto todavía, señor verdugo», imploraba la condesa

Dubarry en el patíbulo. Esta frase tiene el mismo sentido que la oración finlandesa; es expresión del mismo trágico error que nos lleva a pensar que suspender equivale a anular, que el instante sucesivo pueda ser radicalmente e irrevocablemente el último, como lo es éste. El limitadísimo lapso de tiempo que conduce de un instante a otro asume, cuando es concedida alguna brevísima tregua, el mismo innoble carácter de infinitud que asumen el año o el decenio que un ser humano se atribuye tener por delante.

Aquel que envejece vegeta, estableciendo un compromiso mendaz con la ineluctabilidad de su condición, de la que se hizo consciente en el momento en que, en una ocasión cualquiera, se dio cuenta por primera vez de que envejecía. No por ello uno es un despreciable mentiroso y su *mauvaise foi* no es la del típico impostor. La falsedad a la que se acomoda, el malsano compromiso que acepta no son otra cosa que la correspondencia psíquica —impuesta por el absurdo de su estado— propia de esta situación: cuanto más lo falso, o mejor, lo falsificador, la muerte, lo alcanza y supera, tanto más falaz resulta su vida. Cuanto más se aproxima el no, tanto más confuso e insincero se torna su sí. Cuanto más el agobio angustioso, el *angor*, se ciñe en torno a él, tanto más vano y por consiguiente más desesperadamente inauténtico es su deseo de expansión y amplitud. ¡Detente! Le espeta al momento[21], aun sabiendo que éste no es hermoso y que no se detendrá para él. Interpreta muchos papeles —el del valiente, el del que en silencio se resigna, el del trastornado, el del rebelde orgulloso— pero no consigue interpretar ninguno de manera verosímil puesto que todos los textos prevén la no-verosimilitud, la no-interpretabilidad. Pensando, atrae y separa continuamente muerte y morir, diferencia la muerte externa por homicidio del enemigo íntimo que lentamente se desarrolla en él, reflexiona acerca del miedo y sobre el tiempo que se concede a la falsa

consolación. Todo es inútil. El contrasentido de la muerte niega todo lo que él puede pensar y al mismo tiempo lo conmina a insistir en sus reflexiones. Las preocupaciones de las que hay que hacerse cargo son la incierta imagen reflejada de la preocupación de la muerte; nadie puede dedicar la vida a aquéllas y arrinconar a ésta. Uno piensa en su gripe, en las deudas, en la amante infiel. ¿Cómo podría entonces no pensar en la muerte, ya que la gripe es curable, las deudas, remisibles, la mujer infiel, sustituible, mientras que con la muerte, que a todo pone fin, no se puede hacer nada? «A» está sumergido hasta el cuello, hasta la boca en pensamientos de muerte, que no le darán ninguna gloria literaria. Que se le deje hacer. Es un «A», un individuo que envejece, la gloria tiene poca importancia para él.

«El que no quiera morir joven debe procurar envejecer», dice una de esas banalidades en las que se concilia el sinsentido, la profundidad y la lucidez. Nadie quiere morir joven, nadie quiere envejecer: podría ser ésta la banalidad complementaria que, no obstante, aún amplía la anterior con la insondable dimensión que es la inaceptabilidad, universalmente aceptada, de nuestra existencia que es autodestrucción. El envejecimiento, con el que emergen y se hacen evidentes para nosotros el no y el «in—» de nuestra existencia, es una región de vida desolada, privada de cualquier consuelo razonable; no debiéramos hacernos ilusiones. En el envejecimiento devenimos el sentido interno, huérfano del mundo, del tiempo puro. Envejeciendo devenimos extraños a nuestro cuerpo y al mismo tiempo más íntimamente ligados a su masa inerte de lo que lo hayamos estado nunca. Cuando hemos superado la cima de la vida, la sociedad nos prohíbe proyectarnos nosotros mismos, y la cultura se transforma en cultura-fardo que ya no comprendemos, antes bien, nos hace comprender que, puesto que ya no somos más que vieja ferralla del espíritu, nuestro lugar

está entre los montones de desechos de la época. Envejeciendo, en fin, tenemos que vivir con el morir: una pretensión escandalosa, una humillación sin par, que encajamos no con humildad, sino como humillados. Todos los síntomas de este mal incurable son reductibles a la incomprensible acción del virus de la muerte, con el que venimos al mundo. No era virulento, cuando éramos jóvenes. Sabíamos de su existencia, pero no nos concernía. Con el envejecimiento sale de su latencia. Es una cuestión que nos incumbe, la única, aunque eso no sea nada, y la letanía maníaca, la cháchara poética sobre la muerte son preferibles al abominable *kitsch* del idilio iluminado por la puesta de sol. «Vejez, debería arder cuando cae el día», dice Dylan Thomas[22].

¿Ha conseguido «A» turbar el equilibrio, desvelar el compromiso, destruir el cuadro de género, ahuyentar el consuelo? Eso espera. Los días adelgazan y se secan y él ha sentido el deseo de decir la verdad.

JEAN AMÉRY no es el nombre real del autor, sino un pseudónimo, el que HANS MAYER elige cuando a raíz de la anexión de Austria por Alemania en 1938 decide emigrar a Bélgica.

Jean Améry (o Hans Mayer) nació en 1912 en Viena, donde estudió Filosofía y Letras. Arrestado y deportado por los alemanes, se escapa del campo de Gurs y se une a la resistencia antinazi en Bélgica. En 1943 es arrestado de nuevo e internado hasta 1945 en el campo de concentración de Auschwitz. Tras la liberación regresa a Bruselas, donde comienza su carrera como escritor y crítico, colaborando, al mismo tiempo, en la radio y la televisión.

Otras obras del autor: *Charles Bovary, médico rural; Levantar la mano sobre uno mismo* (Pre-Textos, 1998); *Rebelión y resignación: sobre el envejecer* (Pre-Textos, 2001); *Le Feu* (Pre-Textos, 2003).

En 1978 decide quitarse la vida en la ciudad de Salzburg, en Austria.

Notas

[1] Vladimir Jankélévitch: *La mort*, Paris: 1967. (Traducción castellana de Manuel Arranz, Pre-Textos, Valencia, 2002.) — Herbert Plügge, *Wohlbefinden und Missbefinden*, Tübingen: 1962; *Der Mensch und sein Leib*, Tübingen: 1967. — André Gorz: «Le vieillissement», en *Les Temps Modernes* nrs. 187 y 188. (Nota del autor). <<

[2] Hofmannsthal, H.v. *Über Vergänglichkeit (La transitoriedad).* (Nota de los traductores). (En lo sucesivo las notas son de los traductores). <<

[3] Ionesco, E. *El rey se muere* <<

[4] Hölderlin, *Canción del destino de Hyperion*. Citados según la traducción de José Mª Valverde en: Hölderlin: *Poemas*, Barcelona: Icaria, 1983. P. 58. <<

[5] Drama de Hugo von i Hofmannsthal, *Jedermann (Cada uno).* <<

[6] Personaje de Thomas Mann en *La montaña mágica*. <<

[7] Fontane, Theodor: *Gorm Grymme*. Personaje protagonista de esta obra, rey de Dinamarca. <<

[8] Novela de Robert Musil. <<

[9] Personajes de Thomas Mann en *La montaña mágica*. <<

[10] Personaje principal de la novela homónima de R. Martin Du Gard. <<

[11] Los mencionados Naphta y Settembrini, respectivamente. <<

[12] Protagonista de la novela *El lobo estepario* de Hermann Hesse. <<

[13] Personajes de la novela *Bajo la rueda* de Hermann Hesse. <<

[14] Protagonista de la novela *El lobo estepario* de Hermann Hesse. <<

[15] Hölderlin, F. «*Halfte des Lebens*», «Mitad de la vida». <<

[16] Palabras sin sentido que conforman el estribillo del poema de Dehmel «Trinklied». <<

[17] Se trata de dos estrofas de la poesía *fortschreitende räude* (sarna progresiva) del escritor E. Jandl. Jandl ha añadido algunas consonantes o grupos de consonantes al inicio de algunas palabras de los primeros versículos del Evangelio según San Juan: *Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott...* En un principio era el verbo... El efecto fónico es notable, y en ocasiones varía las palabras: *und* = y; *hund* = perro. <<

[18] Goethe, *Diván de occidente y oriente*. <<

[19] Rilke, R. M., *Das Stunden-Buch (Libro de las horas).* <<

[20] Nietzsche, F., *Götzen-Dämmerung*. <<

[21] Goethe; *Fausto*, 2ª parte. <<

[22] Thomas, D., *Do not Go Gentle Into that Good Night*. <<